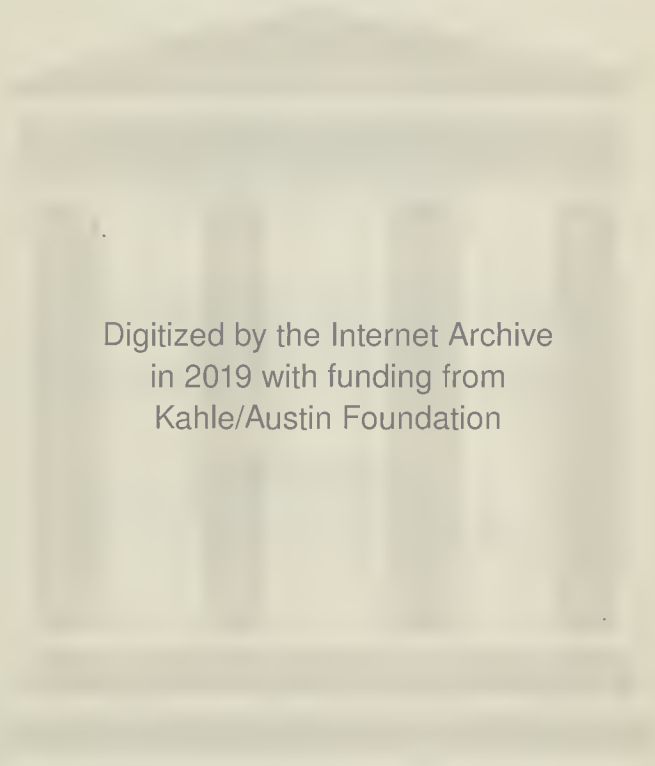
FEUERBACH

NUNC COGNOSCO EX PARTE

TRENT UNIVERSITY
LIBRARY

716 TD



Digitized by the Internet Archive
in 2019 with funding from
Kahle/Austin Foundation

https://archive.org/details/ludwigfeuerbachs0002feue

LUDWIG FEUERBACH

SÄMTLICHE WERKE

NEU HERAUSGEGEBEN

VON WILHELM BOLIN UND FRIEDRICH JODL

ZWEITER BAND

ZWEITE, UNVERÄNDERTE AUFLAGE

Philosophische Kritiken und Grundsätze

VON LUDWIG FEUERBACH

DURCHGESEHEN UND NEU HERAUSGEGEBEN
VON FRIEDRICH JODL

FROMMANN VERLAG GÜNTHER HOLZBOOG

B2970.A2 1960 Bd.2

Die von Wilhelm Bolin und Friedrich Jodl besorgte Edition,
deren zweite, unveränderte Auflage hier vorliegt,
erschien erstmals in den Jahren 1903 bis 1911 im gleichen Verlag
unter dem Titel: »Ludwig Feuerbachs Sämmtliche Werke«.

©

Frommann Verlag Günther Holzboog gegründet 1727
Stuttgart-Bad Cannstatt 1959

Der vorliegende zweite Band deckt sich der Hauptsache nach mit dem zweiten Bande der früheren Gesammtausgabe. Das dort von Feuerbach zuerst gesammelte Material hat hier eine übersichtlichere Gliederung erfahren, indem alle kritischen Arbeiten Feuerbachs einerseits, alle systematischen Ansätze zu einer neuen Grundlegung der Philosophie anderseits, zusammengeordnet und ihnen, gewissermaassen als Epilog, einige Aeusserungen des Autors über seine persönliche Entwicklung angereiht wurden. Zu diesen gehören nicht nur die schon in der älteren Gesammtausgabe enthaltenen „Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen Entwicklungsganges", welche Feuerbach für diesen zweiten Band eigens zusammengestellt hatte, sondern auch der Brief an Riedel (zuerst im Märzheft von Daumers Athenäum veröffentlicht), und gewisse Partien aus Feuerbachs Vorwort zu seiner Gesammtausgabe, in welchen er sozusagen vor den Augen des Publicums seine philosophische und litterarische Entwicklung recapitulirt. Die unter dem Titel „Zur Reform der Philosophie" hier vereinigten Abhandlungen sind im Vergleich zu der früheren Ausgabe um zwei wertvolle und belangreiche Stücke vermehrt worden. Das eine ist der Aufsatz: „Nothwendigkeit einer Reform der Philosophie" aus dem Jahre 1842, welcher bisher nur in dem von K. Grün herausgegebenen Nachlasse zu finden war

68326

(I. Band, Seite 406: Grundsätze der Philosophie; Nothwendigkeit einer Veränderung). Das andere sind „Kritische Bemerkungen zu den Grundsätzen der Philosophie“ aus den Jahren 1848 und 1849, welche die Herausgeber aus dem bisher ungedruckten Theile des Nachlasses aufgenommen haben. Sie bildeten ursprünglich einen Bestandtheil der von Feuerbach im Jahre 1848 zu Heidelberg gehaltenen Vorlesungen über Religionsphilosophie, wurden aber von ihm selbst für den Druck ausgeschaltet. Im Zusammenhang dieser religionsphilosophischen Erörterungen würden sie in der That ungehörig und zu weit abführend gewesen sein. In Feuerbachs Reformgedanken zur Philosophie aber bilden sie ein wichtiges und werthvolles Glied. Sie wurden zu einer Zeit geschrieben, als diese Gedanken bereits völlig ausgereift und mit den früheren speculativen Ideen ausgeglichen waren und sie enthalten in vielen Punkten den schärfsten und deutlichsten Ausdruck für die von Feuerbach gewonnene neue Position. Entfallen ist aus dem früheren zweiten Bande die Abhandlung „Ueber Philosophie und Christenthum“, welche sich nunmehr im siebenten Bande der gegenwärtigen Ausgabe befindet (S. 104) unter dem Titel „Zur Charakterisirung der Schrift: Ueber Philosophie und Christenthum“. Das Vorwort des Herausgebers enthält (S. VI) alles Nothwendige über Veranlassung und Schicksale der Schrift. Speciellere Angaben über die einzelnen Schriften und die in diesem Bande erwähnten Persönlichkeiten wurden den betreffenden Stücken als Fussnoten beigegeben.

Die in diesem Bande vereinigten Schriften sind für das Verständniss der inneren Entwicklung Feuerbachs ungemein bedeutungsvoll. Sie enthüllen vor den Augen des Lesers den Werdeprocess, der Feuerbach aus einem überzeugten Anhänger und Vorkämpfer Hegels im Laufe eines knappen Decenniums

(1835—1845) zum ersten und schärfsten Kritiker des Systems gemacht, ihn vom Panlogismus zum Naturalismus und Anthropologismus geführt hat. Freilich ist es nur ein Ausschnitt aus der intensiven, ungemein fruchtbaren Arbeit dieser Jahre — es sind Feuerbachs eigentliche Schöpferjahre — was in diesem Bande zusammengefasst ist. Er enthält das Bild der Befreiung Feuerbachs aus den Banden der speculativen Philosophie und ihrer Dialektik auf dem Gebiete der Principien- und Methodenlehre. Mit dieser Herausarbeitung der Grundzüge einer neuen Weltanschauung ging die Emancipation Feuerbachs von Hegel auf dem Specialgebiete der Religionsphilosophie oder vielmehr der speculativen Theologie Hand in Hand. Der Theologie hatte die erste Begeisterung des Jünglings gehört; aus ihr heraus hatte er sich einst zu Hegel geflüchtet; und die Enthüllung der Illusion, welche dessen Religionsphilosophie heherrscht, ist eine treibende Kraft in der Ausbildung seiner eigenen Religionsphilosophie, ja seiner Weltansicht geworden. Der Keim zu dieser ist gelegt in dem Moment, da Feuerbach zum ersten Mal den Satz ausspricht, dass das Geheimniss der Theologie die Anthropologie sei (Vorrede zum Wesen des Christenthums vom Jahre 1841) oder dass das göttliche Wesen nichts Anderes sei, als das Wesen des Menschen, abgesondert von den Schranken des individuellen Menschen, angeschaut und verehrt als ein anderes, von ihm unterschiedenes eigenes Wesen. (Wesen d. Christenth. II. Kapitel; Bd. VI, S. 17.) Indem die „Vorläufigen Thesen zur Reform der Philosophie“ vom Jahre 1842 (Bd. II, S. 222) jenen Satz an die Spitze stellen, und sogleich hinzufügen: „das Geheimniss der speculativen Philosophie aber ist die Theologie“, sprechen sie in der unzweideutigsten Weise den engen Zusammenhang der beiden Emancipationsreihen, der speculativen und der theologischen, und die führende

Rolle der Befreiung von der speculativen Theologie Hegels bei der Ausbildung von Feuerbachs eigener Philosophie aus.

Eben darum müssen zum Zwecke eines genetischen Verständnisses der Feuerbachschen Philosophie die beiden Entwicklungsreihen, welche der siebente und der zweite Band dieser Ausgabe vorführen, mit einander combinirt werden. Die Schrift „Das Wesen des Christenthums" (VI. Bd.) bildet für beide Reihen den inneren Culminationspunkt. Das Nämliche, was sich auf religionsphilosophischem Gebiete seit dem Jahre 1839 vorbereitet, tritt in diesem Jahre mit der wuchtigen und tiefgreifenden „Kritik der Hegelschen Philosophie" (II. Bd. S. 158) auch in Feuerbachs allgemeiner philosophischer Haltung zu Tage: die Abwendung von den Principien und Methoden der Hegelschen Philosophie. Zwischen dieser Kritik und den „Vorläufigen Thesen" liegt das „Wesen des Christenthums".

Aber auch in den vor diesem entscheidenden Wendepunkte liegenden Schriften wird der aufmerksame Leser mit Interesse Schritt um Schritt das allmähliche Hervortreten einer gewissen Unabhängigkeit von dem orthodoxen Hegelthum beobachten. Diese Unabhängigkeit documentirt sich schon rein äusserlich durch den Ort, an welchem die ursprüngliche Veröffentlichung der Recensionen und kritischen Abhandlungen erfolgt. Die Abhandlungen über Hegels Geschichte der Philosophie, über die historischen Arbeiten von Kuhn, Erdmann, Hock, wurden ursprünglich in den Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik (gewöhnlich kurzweg „Berliner Jahrbücher" genannt) veröffentlicht, welche im Jahre 1827 von Henning als eigentliches Organ der Hegelschen Schule gegründet worden waren. Aber schon angesichts dieser Beiträge versteht man wohl, dass Feuerbachs Verhältniss zu diesem officiellen Vertreter des Hegelthums

nie ein besonders gutes war, dass er sich dort mit seiner Schriftstellerei sowohl äusserlich als innerlich zu beschränkt fühlte. Ist doch selbst der grösste Theil seiner Kritik des Anti-Hegel von der Redaction der Jahrbücher abgewiesen und das Ganze darum von Feuerbach als eigene Broschüre veröffentlicht worden: Kritik des Anti-Hegel. Zur Einleitung in das Studium der Philosophie. Ansbach 1835.

Für die selbständigere Haltung Feuerbachs gegen Hegel und die freiere Entwicklung seiner Ansichten wurde die Gründung der Halle'schen Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst durch Arnold Ruge und Th. Echtermeyer, welche im Jahre 1838 erfolgte, sehr wichtig. Feuerbach selbst drückt in einem Briefe an Kapp (25. Febr.) seinen Dank aus, dass Ruge ihn stimulirt und zur Aussprache von Gedanken veranlasst habe, die sonst nicht an den Tag gekommen wären. In den Halle'schen Jahrbüchern vollzog sich demgemäss die entscheidende Wendung von der oben gesprochen worden ist; dort erschienen nicht nur die Besprechungen der Schriften von Karl Bayer, die Abhandlung gegen Dorguths Kritik des Idealismus und die mit der grössten persönlichen Herzenswärme geschriebene Studie über „Christian Kapp und seine litterarischen Leistungen", sondern auch die „Kritik der Hegel'schen Philosophie, das Document der vollzogenen Lossagung von Hegel und die ersten Andeutungen über den gewonnenen eigenen Standpunkt: der Aufsatz „Ueber den Anfang der Philosophie". Diese Entwicklung Feuerbachs aber fällt mit der Krisis der Halle'schen Jahrbücher selbst zusammen, in denen eine ausgeprägt fortschrittliche Strömung mehr und mehr zum Durchbruch gelangt. Im Jahre 1841 waren sie von Halle nach Leipzig verlegt worden und hatten den Titel „Deutsche Jahrbücher" angenommen. Aber auch dort machten

sich alsbald Censurschwierigkeiten geltend. Eine Menge von Beiträgen, die in Ruges Hand waren, mussten ungedruckt bleiben, darunter auch die „Vorläufigen Thesen zur Reform der Philosophie“. Diese Schrift mit ihren lapidaren Absagen an die officiell anerkannte Philosophie ist zusammen mit Ruges begeisterter Besprechung des „Wesens des Christenthums“ und einer Menge sonstiger Artikel, denen das gleiche Schicksal geworden, als gesondertes Buch von Ruge unter dem Titel „Anekdota“ in der Schweiz veröffentlicht worden. Im Jahre 1843 wurden die „Jahrbücher“ in Sachsen verboten und mussten das weitere Erscheinen einstellen. Die „Grundsätze der Philosophie der Zukunft“ sind darum als selbständige Broschüre im Jahre 1843 veröffentlicht worden.

Auch sie sind in der Schweiz erschienen. Die ganze Bitterkeit, welche Feuerbach über diese Vorgänge erfüllt, kommt in dem Vorwort zu dieser Broschüre zum Ausdruck. „Grundsätze der Philosophie der Zukunft“, heisst es dort, „nannte ich sie deswegen, weil die Gegenwart im Allgemeinen, als eine Zeit raffinirter Illusionen und vettelhafter Vorurtheile unfähig ist, die einfachen Wahrheiten, von denen diese Grundsätze abstrahirt sind, eben wegen dieser ihrer Einfachheit, zu capiren, geschweige zu würdigen“. Und wenn es am Schlusse hiess: „Die Consequenzen dieser Grundsätze werden nicht ausbleiben“, so darf man die wuchtige Abhandlung „Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist“, welche Feuerbach einige Jahre später für den zweiten Band seiner Gesammtausgabe verfasste und als Erläuterungen zu den Grundsätzen der Philosophie bezeichnete, wohl als die erste und wichtigste dieser Consequenzen ansehen, zu denen sich im weiteren Verlaufe von Feuerbachs Entwicklung namentlich die Abhandlung über Spiritualismus und Materialismus gesellte. (S. d. X. Band dieser

Ausgabe.) Der Abstand zwischen Feuerbach, dem Rationalisten, dem Verfasser der Dissertation „Ueber die Einheit, Allgemeinheit und Unbegrenztheit der Vernunft (s. d. IV. Bd. d. A.) und Feuerbach, dem Positivisten und Naturalisten, tritt nirgends schärfer hervor, als wenn man diese Abhandlungen mit der gegen Dorguths Kritik des Idealismus gerichteten vergleicht, und sieht, wie Feuerbach eigentlich Schritt um Schritt seine eigenen früheren Aufstellungen widerlegt. Dass Feuerbach, auch da wo er für Hegel schreibt, wie in den ersten Abhandlungen dieses Bandes, nicht als blinder Bewunderer, sondern mit kritischer Reserve schreibt, und dass Feuerbach auch nachdem er der speculativen Methode den Scheidebrief gegeben, niemals die Bedeutung des Denkens für die Wissenschaft zu ignoriren gewillt war, kann hier nur angedeutet werden, wird aber dem aufmerksamen Leser sicher nicht entgehen. Und die Verfolgung dieser feinen Schattirungen des Gedankens dürfte einen Hauptreiz beim Studium dieses Bandes bilden.

Friedrich Jodl.

I. Recensionen und kritische Abhandlungen.

Hegels Geschichte der Philosophie.

(I. und II. Band. 1833.)

1835.

Die kritische Philosophie hat das Verdienst, die Geschichte der Philosophie zuerst von einem philosophischen Standpunkt aus betrachtet zu haben, indem sie dieselbe nicht als ein Repertorium von allerlei, noch dazu grösstentheils abenteuerlichen, ja lächerlichen Meinungen ansah, sondern den „vernünftigen philosophischen Sinn“ als das Kriterium ihres Inhalts bestimmte (S. Reinhold: über den Begriff der Geschichte der Philosophie, in Fülleborn's Beiträgen zur Geschichte der Philosophie. I. St. 1791. S. 29—35) oder die verschiedenen Systeme nicht aus anthropologischen und anderen äusserlichen Gründen, sondern aus den inneren Gesetzen der Erkenntniss ableitete und insofern als *a priori* bestimmte, vernünftige-nothwendige Formen des Geistes begriff (Vergl. Grohmann: Ueber den Begriff der Geschichte der Philosophie 1797. S. 29—103) oder die Idee der Philosophie wenigstens als das gemeinschaftliche Ziel der Systeme bei ihrer Betrachtung und Darstellung im Auge hatte. (Vergl. Tennemann I. B. S. XXIX. § 15). Aber dieser Standpunkt war selbst noch ein unzureichender und beschränkter; denn eine bestimmte, in enge Grenzen eingeschlossene Idee der Philosophie galt für die wahre und daher für das Ziel, dessen Realisation die Philosophen mehr oder weniger erfolgreich

angestrebt hätten. Die Schranke der Vernunft, die Kant unter der Vorstellung des leidigen Dings an sich fixirte, war das Maass, nach dem die Philosophien betrachtet und beurtheilt wurden. Daher ist Tennemann — die wichtigste Erscheinung dieses Standpunkts — in seiner Auffassungs- und Beurtheilungsweise der Systeme so einseitig, einförmig und langweilig; die Kritik ist, namentlich bei den neueren Systemen, nicht specifisch; es kehren immer dieselben Erklärungen, Gründe und Einwendungen wieder. Wenn er sich auch hie und da von dem die endlichen Schranken durchbrechenden „göttlichen Enthusiasmus" der Philosophie mit fortreissen lässt, so sind das nur ganz flüchtige Augenblicke; die fixe Idee von den Grenzen der Vernunft, die das Sein an sich nie erreicht und erfasst, stellt sich sogleich wieder ein, und stört ihn und den Leser in der Lust der Erkenntniss.

Als die Kantische Schranke der Vernunft fiel, und dadurch die Philosophie den Charakter der Beschränktheit verlor, den sie nothwendig in dieser willkürlichen Grenze annahm, erst da konnte sich daher eine universelle, freie Aussicht in das Gebiet der Philosophie eröffnen. Denn an die Stelle einer bestimmten, in der Anwendung auf andere Systeme darum nur äusserlich und negativ-kritisch sich verhaltenden Idee der Philosophie trat nun die allumfassende, die allgemeine, die absolute Idee der Philosophie — die Idee des Unendlichen, hier bestimmt als die absolute Identität des Idealen und Realen. Allein da diese Idee, wenn sie nicht näher bezeichnet und specificirt wird, an sich selber noch unbestimmt oder doch wenigstens nicht bestimmend ist, so trat bei der Betrachtung und Behandlung der Geschichte der Philosophie von diesem Standpunkt aus der bestimmte Unterschied der Systeme, überhaupt das Besondere, auf dessen Studium und Begriff gerade das Interesse und die Gründlichkeit der Geschichtsforschung und Betrachtung beruht, in den Hintergrund zurück. Die Identität des Realen und Idealen, deren Trennung, Entgegensetzung und Wiedervereinigung, waren die stets sich repetirenden Formen, in denen die geschichtlichen Erscheinungen gefasst wurden.

Die Idee der absoluten Identität in sich selbst zu bestimmen, um in dieser Bestimmung ein reales Medium zwischen dem Allgemeinen der Idee und dem Besonderen der Wirklichkeit, ein Princip für die Erkenntniss des Besonderen in seiner Besonderheit zu finden, war darum die nächste, dringendste Angelegenheit der Philosophie. Hegel erledigte sie. Der Begriff der Geschichte überhaupt ist ein mit der Grundidee seiner Philosophie identischer Begriff — weswegen die Simultaneität und Einheit des Wesens, die in anderen Philosophien, z. B. der des Spinoza, das Vorherrschende ist, vielleicht über Gebühr in seinem System zurücktritt, — denn die Idee der Philosophie bestimmt sich bei ihm innerhalb ihrer selbst als Idee zu einer Encyklopädie specifischer Differenzen, ist ein sich gliedernder, in unterschiedenen Systemen sein Wesen entfaltender Organismus. Die absolute Identität des Objectiven und Subjectiven brachte er zu ihrer wahren, vernünftigen Bestimmung. Er nahm ihr den Schleier der Anonymität ab, mit dem sie ihr jungfräuliches sprödes Wesen den neugierigen Blicken des Verstandes verbarg, benannte und erfasste sie mit dem Namen und Begriffe des seiner selbst bewussten d. i. des sich in sich unterscheidenden und diesen Unterschied, diesen Gegensatz seiner selbst, der das Princip der besonderen Dinge und Wesen, die Quelle alles bestimmten, differenten Daseins ist, als sich selbst, als sein eigenes Wesen wissenden und so als die absolute Identität sich bewährenden Geistes.

Hegel war es darum auch erst möglich, die Geschichte der Philosophie in einer Weise zu behandeln, die ebensowenig die Einheit der Idee in den unterschiedenen Systemen als die Differenz und Besonderheit derselben aus dem Gesichte verliert. Die Idee, von der er ausgeht, ist ebensowenig unbestimmt, amalgamirend, die Unterschiede auslöschend, als bornirt, ausschliessend und intolerant, so dass er dem Besonderen, um es ihr anzupassen, mit den Fesseln einiger abstrakten Begriffe oder Formeln Gewalt anthun müsste. Sie enthält in sich selbst das Princip ungehemmter freier Entwicklung und Besonderung; ihr Grundsatz ist zwar nicht: Ich lebe und lasse leben, sondern: Ich lebe im Lebenlassen. Ihre Bestimmungen sind so universaler,

so elastischer und zugleich penetranter Natur, von ebenso grosser Passivität als Activität, so dass sie nicht nur in die Individualität jedes Gegenstandes sich fügen, sondern jede Besonderheit, ohne sie in ihrer Selbständigkeit zu beeinträchtigen, in sich recipiren und begreifen. Sollten wir auch irgendwo zwischen einem historischen Gegenstande und dem Begriffe und der Darstellung, die Hegel davon giebt, eine Disharmonie finden, so beruht sie auf der allgemeinen Schranke, die im Individuum zwischen der Idee und ihrer Verwirklichung liegen kann, aber nicht auf seinem Princip.

Mit solcher Innigkeit, wie Hegel, hat noch kein Geschichtschreiber die Philosophen der Vergangenheit behandelt. Es sind keine fremden Personen, mit denen er eine steife Conversationssprache spricht; es sind seine Vorfahren, seine nächsten Anverwandten, mit denen er vertraute Gespräche über die wichtigsten Gegenstände der Philosophie wechselt. Er ist in der Fremde zu Hause; bei einem Parmenides und Heraklit, einem Plato und Aristoteles wie bei sich selbst. Es ist ihre eigene heimatliche Luft, die Luft des griechischen Himmels, die aus diesen seinen Vorlesungen erquickend und belebend uns entgegenströmt. Seine Geschichte ist darum unstreitig die erste, die eine wirkliche Erkenntniss der Geschichte der Philosophie ist und gewährt, den eigentlichen Sinn der unterschiedenen Systeme, ihren Begriff, uns aufschliesst. Denn eine Sache erkennen wir nur, wenn wir sie uns aneignen d. h. als eine Angelegenheit unserer selbst ansehen und behandeln, ihren Ursprung in uns selbst finden, ihre Bestimmungen als Bestimmungen unserer Vernunft, in Uebereinstimmung mit unseren eigenen innersten Erkenntnissprincipien begreifen. Widrigenfalls fehlt uns das Organ, wodurch wir das Object betasten und ergreifen können. Jeder, der an die Geschichte der Philosophie geht, muss eine bestimmte, wenn auch ganz schlechte Idee oder richtiger Vorstellung — denn eine schlechte Idee ist eben nichts weiter als eine blosse Vorstellung — von der Philosophie haben. Wer nicht von einem bestimmten Begriff ausgeht, dem ist nicht einmal das Object gegeben; er kann uns nicht verbürgen, ob er uns nicht statt

einer Geschichte der Philosophie eine Geschichte der Perücken, der Bärte oder irgend eines anderen von der Philosophie himmelweit entlegenen Gegenstandes liefern wird. Alle Auffassung ist ja nothwendig subjectiv, und in diesem Sinne *a priori:* der Unterschied ist nur, ob wir von unbiegsamen, hölzernen, einseitigen Begriffen ausgehen, die das Denken und die Auffassung der Gegenstände beschränken, oder von Begriffen, die selbst Geist und Leben sind, allgegenwärtiger, allumfassender, alldurchdringender Natur: von Begriffen also, die keine todten, von der Thätigkeit des Denkens ausgeschiedenen, fixen Producte, sondern die bei jedem neuen und besonderen Gegenstande immer wieder von Neuem sich erzeugenden Productivkräfte des philosophirenden Geistes selbst sind, und daher, eben weil sie wahrhaft allgemeiner, absolut geschmeidiger, jeder Form fähiger Natur sind, jeden Gegenstand bei seinem eigenen rechten Namen nennen. Aber eben von solchen Begriffen, die ungeachtet ihrer Universalität Eigennamen sind, die das Object zu dem unsrigen machen, mit uns und unserer Erkenntniss identificiren, ohne ihm von seiner Objectivität, Selbständigkeit und Besonderheit etwas zu benehmen, geht Hegel bei seiner Geschichte der Philosophie aus. Er führt uns nicht als ein gelehrter Bibliothekar, oder wohlweiser moderner Kunstkrittler, oder als ein beschränkter Portier oder Kirchendiener, sondern als ein echter Kunst- und Bauverständiger in die erhabenen Tempel der griechischen Philosophie ein und bringt uns mit aus dem Gegenstande selbst geschöpfter Begeisterung ihre Herrlichkeiten zur Anschauung. Wer daher nur wahren unverdorbenen Sinn für die Philosophie und die Fähigkeit hat, den Ideen eines speculativen Geschichtschreibers zu folgen, und dabei kein Kaspar Hauser ist, der auch an der schönsten Blume, die ihm zur Beschauung gereicht wurde, nur die kleinen schwarzen Käferchen, die sich zufällig auf ihr befanden, oder andere, nach seiner Meinung garstige, nicht zur Blume gehörige Dinge mit Aufmerksamkeit fixirte, wird ebensoviel Belehrung als Genuss aus dieser Geschichte schöpfen, ohne durch die Wahrnehmung einzelner Härten, Dunkelheiten und Formalismen in der Sprache und

Darstellung sich den herrlichen Totaleindruck verkümmern zu lassen. Referent hält es bei einem so klassischen Werke für seine Aufgabe, fern von allem Räsonnement in einer summarischen Uebersicht, die freilich ihrer Kürze halber um so ungenügender ausfallen muss, je tiefer und reicher ihr Gegenstand ist, die Grundidee und den Entwicklungsgang des Werks anzudeuten.

Die Geschichte der Philosophie ist keine Geschichte von zufälligen, subjectiven Gedanken d. i. von Meinungen. Oberflächlich betrachtet, scheint sie zwar selbst zu dieser Annahme uns zu berechtigen, indem sie so nichts darbietet als einen Wechsel unterschiedener Systeme, die Wahrheit aber unveränderlich und Eine ist. Allein die Wahrheit ist nicht Eine im Sinne abstrakter Einheit d. i. kein einfacher Gedanke, dem die Unterschiedenheit gegenübersteht; sie ist Geist, Leben, sich selbstbestimmende und unterscheidende Einheit d. i. konkrete Idee. Die Verschiedenheit der Systeme hat in der Idee der Wahrheit selbst ihren Grund: die Geschichte der Philosophie ist nichts weiter als die zeitliche Exposition von den unterschiedenen Bestimmungen, die zusammen den Inhalt der Wahrheit selbst ausmachen. Die wahre, objective Kategorie, in der sie angeschaut werden muss, ist die Idee der Entwicklung. Sie ist ein in sich vernünftiger, nothwendiger Fortgang; ein ununterbrochen fortlaufender Erkenntnissact der Wahrheit; die unterschiedenen Philosophien sind durch die Idee bestimmte Begriffe, nothwendige Gestalten derselben. Nothwendig nicht in dem äusserlichen Sinne nur, dass der Urheber eines Systems durch die Ideen seiner Vorgänger angeregt wurde und so ein System durch das andere bedingt ist, sondern nothwendig in dem hohen Sinne, dass der Gedanke, der das Princip eines Systems bildet, eine Bestimmung der absoluten Idee, der Wahrheit selbst, eine wesentliche Realität ausdrückt, welche daher für sich selbst als eine selbständige Philosophie in der Entwicklungsreihe auftreten musste. Die Geschichte der Philosophie hat es darum nicht mit Vergangenem, sondern mit Gegenwärtigem, heute noch Lebendigem zu thun. Was an

einer Philosophie vergeht, ist nicht das Princip selbst, sondern nur dies, dass dieses Princip die absolute, die ganze Bestimmung des Absoluten sein will. Die spätere reichere Philosophie enthält immer die Principien der früheren Systeme ihren wesentlichsten Bestimmungen nach in sich. Das Studium der Geschichte der Philosophie ist daher das Studium der Philosophie selbst. Die Geschichte der Philosophie ist ein System. Wer sie wahrhaft erfasst und von der Form der Zeitlichkeit und äusseren Geschichtsbedingungen entkleidet, der erblickt die absolute Idee selbst, wie sie sich innerhalb ihrer selbst, im Elemente des reinen Denkens, entfaltet.

Obwohl der Gang der Geschichte der Philosophie ein in sich nothwendiger, von Aussen unabhängiger Ideengang, sie selbst nichts weiter als die zeitliche Entfaltung von den ewigen inneren Selbstbestimmungen oder Unterschieden der absoluten Idee ist, so steht sie doch zugleich im innigsten Zusammenhang mit der Weltgeschichte. Die Philosophie unterscheidet sich nur dadurch von den übrigen Gestalten des Geistes, dass sie das Wahre, das Absolute, als Gedanke oder in der Form des Gedankens erfasst. Derselbe Geist und Gehalt, der in dem Elemente des Denkens als Philosophie eines Volkes sich ausprägt und vergegenständlicht, ist auch in der Religion, der Kunst, dem politischen Zustand enthalten und ausgedrückt, aber in der Gestalt der Phantasie, der Vorstellung, der Sinnlichkeit überhaupt. Die Beziehung der Philosophie zu den übrigen Gestalten des Geistes und dieser zu ihr muss daher nicht unter der leeren Vorstellung des Einflusses, sondern vielmehr unter der Kategorie der Einheit gedacht werden. „Das denkende Sicherfassen der Idee ist zugleich die von der entwickelten totalen Wirklichkeit erfüllte Fortschreitung — eine Fortschreitung, die nicht das Denken eines Individuums durchläuft und sich in einem einzelnen Bewusstsein darstellt, sondern als der in dem Reichthum seiner Gestaltung in der Weltgeschichte sich darstellende allgemeine Geist. In dieser Entwicklung geschieht es daher, dass eine Form, eine Stufe der Idee in einem Volke zum Bewusstsein kommt, so dass dieses Volk und

diese Zeit nur diese Form ausdrückt, innerhalb welcher es sich sein Universum ausbildet und seinen Zustand ausarbeitet — die höhere Stufe dagegen Jahrhunderte nachher in einem anderen Volke sich aufthut." I. B. S. 47. „Jede Philosophie gehört darum, weil sie die Darstellung einer besonderen Entwicklungsstufe ist, ihrer Zeit an und ist in ihrer Beschränktheit befangen." S. 59.

Der äussere Ursprung der Philosophie ist daher nicht von Zeit und Ort unabhängig. Erst nachdem für die Noth des Lebens gesorgt ist, sagt Aristoteles, hat man zu philosophiren angefangen. Es gibt aber nicht nur physische, sondern auch politische und noch manche andere Noth. Die wahre Philosophie, Philosophie im strengen Sinne genommen, beginnt daher nach Hegel nicht im Orient, ob man gleich dort genug philosophirt hat und eine Menge philosophischer Schulen sich in ihm vorfindet. Sie beginnt erst da, wo die persönliche und politische Freiheit aufgeht, wo das Subject sich zu einem objectiven Willen verhält, den es als seinen eigenen Willen erkennt, zu der Substanz, dem Allgemeinen überhaupt, so dass es in der Einheit mit ihm sein Ich, sein Selbstbewusstsein erhält. Dies ist aber nicht im Orient, wo das höchste Ziel die bewusstlose Versenkung in die Substanz ist, sondern erst in der griechischen und germanischen Welt der Fall. Griechische und germanische Philosophie sind daher auch die zwei Hauptformen der Philosophie.

Ehe wir aber den Entwicklungsgang der griechischen Philosophie kürzlich darstellen, müssen wir vorher noch bemerken, dass Hegel nur die wesentlichen Begriffsbestimmungen eines philosophischen Systems ins Auge fasst und daher die bei einer ausführlicheren oder mehr gelehrten als philosophischen Behandlung der Geschichte in Berücksichtigung kommenden Modificationen, die es in seiner weiteren Ausbildung fand, z. B. bei der ionischen Schule den Diogenes von Apollonia, von dem uns bekanntlich Simplicius Fragmente aufbewahrt hat, den Archelaos, von dem wir freilich beinahe so viel wie nichts wissen, übergeht oder nur nebenbei erwähnt; dass Hegel das Dasein eines Begriffes und zwar mit

vollem Rechte erst von dem Moment an rechnet, wo er frei für sich hervor und an die Spitze eines Systems als sein charakteristisches Princip tritt, also z. B. den Begriff der nach Zwecken sich bestimmenden Thätigkeit, den Begriff des Geistes, νοῦς, erst dem Anaxagoras vindicirt, obgleich schon beim Heraklit, beim Xenophanes und Anaximenes, sich ähnliche Gedanken im Kreise ihrer übrigen Anschauungen vorfinden.

Der Anfang der Philosophie ist ein beschränkter. Das Denken ist noch nicht von dem frei, wovon es abstrahirt; es ist noch befangen in der unmittelbaren, der sinnlichen Anschauung. Auf diesem Standpunkte steht die ionische Schule. Das Grosse, das Philosophische derselben ist, dass sie die sinnliche bunte Mannigfaltigkeit der Dinge auf ein Einfaches reducirte, über die Vielheit der Anschauung sich zur Einheit des Gedankens erhob.

Aber das Eine, das Wesen, das Allgemeine, erfasste sie selbst noch als ein Besonderes, in der Gestalt einer sinnlichen Bestimmtheit: Thales in der Gestalt des Wassers, Anaximenes in der der Luft, Anaximander zwar frei von einer bestimmten Qualität, aber doch offenbar noch als etwas Materielles oder als die Materie überhaupt. Der nächste nothwendige Fortschritt ist daher, dass sich das Denken von der Schranke eines materiellen Substrats befreit. Dies geschieht durch Pythagoras, indem er die Zahl zum Wesen der Dinge machte. Die Zahl ist kein Materielles, wie Wasser, Luft; sie ist etwas Innerliches, Ideelles. Aber die Zahl ist selbst noch ein sinnlich Unsinnliches, noch nicht der Begriff und Gedanke selbst; wie denn schon Plato, Aristoteles und die Neuplatoniker die Zahl als etwas zwischen dem Sinnlichen und dem Gedanken in der Mitte Stehendes richtig bezeichneten. Erst die eleatische Schule versetzt uns daher mit der erhabenen Idee des reinen, einfachen, sich selbst überall gleichen, untheilbaren Seins auf den Boden des Gedankens, in das Element der Wissenschaft. In ihr beginnt die Dialektik, die in Zeno ihren Culminationspunkt erreicht. Das Denken beurkundet seine Kraft und Energie, wozu es jetzt gediehen ist, in der Negativität des

sinnlichen Seins, in der Nachweisung, dass es vor der Realität des absolut Einen, des Seins, des Gedankens, als ein sich selbst Widersprechendes verschwindet. Die Dialektik ist bei den Eleaten jedoch nur eine Bewegung, die im denkenden Subjecte ausser dem Objecte vorgeht; in Wahrheit aber ist sie eine Nothwendigkeit, die aus dem Gegenstande selbst entspringt, wenn das Sein, wie sie es fassten, das Negative des sinnlichen, bestimmten Seins ist. Die Dialektik, als die Bewegung der Entgegensetzung, als die Negation des bestimmten, endlichen Seins in seiner Bestimmtheit, muss daher als ein objectiver Process selbst gefasst werden. Heraklit war es, der das fixe Sein der Eleaten in den Fluss des Werdens brachte. In ihm geht daher erst die Idee einer spekulativen Philosophie auf, indem er die Gegensätze in der Form von Sein und Nichtsein in ihrer Einheit begriff, behauptend, dass nicht das sich selbst gleich bleibende Sein, sondern die Veränderung, das Werden, das Wesen der Dinge sei. Empedokles, der von geringerem philosophischen Interesse ist, neigt sich, obwohl Italer, mehr zur physikalischen Ansicht der Dinge. Auch er erfasste entgegengesetzte Principien, die er Feindschaft und Freundschaft nannte, als das Wesen der Dinge, und sprach die Einheit des Entgegengesetzten aus, aber in einer rohen, dem Gedanken unangemessenen Form, in der Vorstellung der Vermischung. Zugleich kommt aber auch bei ihm der Begriff der Trennung und Unterscheidung bestimmter, als in den früheren Systemen zum Vorschein, jedoch erst bei Leukipp und Demokrit in dem Gedanken der Atome und des Leeren, worin diese sich befinden, zu seiner vollen Realität. Das Atom ist kein sinnliches, sondern das einfache qualitätslose Sein der Eleaten, an dem aber jetzt der Begriff des Unterschieds, des Negativen, gesetzt ist. Das eleatische ununterbrochene Eine ist nun discretes Eins, das Eins der Vielheit; das Sein Fürsichsein. Das Leere ist nichts anderes als die sinnliche Vorstellung von dem Aussereinandersein, dem Unterschiede der Atome von einander.

Es ist daher nicht richtig, wenn Tennemann, wie auch Hegel ausdrücklich bemerkt, der eleatischen Philosophie als

einem Intellectualsystem die Atomistik als Empirie oder Materialismus geradezu entgegengesetzt. Denn das Atom ist kein Gegenstand der Empirie, sondern des Denkens; die Bestimmung, dass es nur wegen seiner Kleinheit unsichtbar sei, ist eine sinnliche, rohe Vorstellung. Bei Sextus Empirikus (VII. adv. Log. I. § 138. 139) heisst es ausdrücklich — Stellen, die übrigens Tennemann selbst anführt, ohne jedoch eine durchgreifende Anwendung von ihnen zu machen — dass Demokrit die Realität der Sinneswahrnehmungen aufhebt, dass nach ihm nicht der Sinn, sondern nur der Gedanke das Wirkliche, Reelle erfasst, dass nur die Erkenntniss mittels des Denkens der Maassstab des Wahren ist. Ausdehnung, Gestalt und Grösse sind allerdings die primitiven Formen, in denen das Atom Object des Sinnes wird; aber seine wahrhafte Bestimmung, die Untheilbarkeit, ist nur Object des Denkens. Uebrigens sind Grösse, Figur, selbst durch den Gedanken bestimmbare, mathematische Eigenschaften. Der Körper ist allerdings in diesem Systeme das Reale; aber das Atom, das Wesen des Körpers, ist selbst nichts als der zum Ding entäusserte Gedanke, ein Auswurf der Vernunft. — Einen wesentlichen Fortschritt gegen die Eleaten bilden aber dadurch die Atomisten, dass sie ebensowohl das Sein, wie das Nichtsein (das Negative überhaupt) als real setzten, jenes unter der sinnlichen Form des Vollen, dieses unter der des Leeren, jedoch im Bewusstsein ihrer reinen Gedankenbestimmungen, indem sie nach Aristoteles (*Metaphys.* I. 4) ausdrücklich das Volle das Sein, das Leere das Nichtsein nannten.

Die bisherigen Philosophien erhoben sich zu bestimmten Gedanken, aber noch nicht zum Gedanken selbst; zu Vernunftbestimmungen, aber nicht zum Wesen der Vernunft selbst. Das Sein der Eleaten, das Werden des Heraklit, das Eins oder Fürsichsein der Atomisten, ist nichts den Sinnen Gegenständliches; es sind Gedanken; es versteht sich, keine subjectiven, sondern an und für sich seiende, absolute Gedanken, übersinnliche Wesenheiten. Aber gleichwohl ist der Gedanke nur erst als ein bestimmter, in der Gestalt des Dings oder Wesens, in ihnen das Princip. Die Bestimmungen des Ge-

dankens sind zwar keine sinnlichen, wie die der ionischen Schule, sondern selbst gedankenhell, eines Wesens mit der Vernunft; aber der Gedanke ist doch noch nicht als Gedanke zum Princip gemacht. Diesen Mangel beseitigt Anaxagoras. In ihm wurde erst der Gedanke als solcher seiner selbst bewusst. Er machte den Verstand selbst, den Νοῦς, zum Princip der Dinge; den Verstand aber in dem Sinne ungefähr, wie wir von Gattungen, Ordnung, innerer Zweckmässigkeit, Vernunft in der Natur sprechen, daher er auch den Verstand nicht von der Seele genau unterschied. Anaxagoras erfasst ihn aber noch ganz abstrakt; er konnte deswegen auch das Bestimmte, Besondere nicht aus ihm ableiten, was ihm schon die Alten, wie Plato, zum Vorwurf machten. Die Entwicklung und der weitere Fortgang der Philosophie besteht daher in nichts anderem, als dass das Princip des Anaxagoras, der Νοῦς, der von nun an die bleibende Grundlage ist, näher bestimmt und entwickelt wird. Anaxagoras erfasste die Vernunft nur unbestimmt als die Ursache der Welt; sie als ihr Wesen zu erkennen, ist jetzt die Aufgabe der Philosophie. Es beginnt ein neuer Anfang, eine neue Epoche für sie. Die Scheinweisheit der Sophisten eröffnet sie, oder bildet den Uebergang von der früheren in diese neue Periode der Philosophie.

Indem der von der Bestimmtheit der Objectivität (oder deutlicher von der Form des Dings) freie Gedanke, der Gedanke als Gedanke, als das Princip der Dinge gesetzt ist, wird jetzt das Denken Gegenstand des Denkens, ist der Geist nicht mehr Bewusstsein von dem Gedachten als einem Objecte, sondern Bewusstsein nur von dem Objecte als einem Gedachten, Selbstbewusstsein, verhält er sich zu dem Object als zu seines Gleichen, zu sich selbst, ist ein Gegenstand nur Object seines Bewusstseins als gesetzt und vermittelt durch sein Selbstbewusstsein. Eine Folge hievon ist, dass jetzt auch das denkende Subject, der Mensch, in sich selbst gerichtet und vertieft, seiner Wesenhaftigkeit und Realität bewusst und gewiss wird, die Subjectivität als die Form des Absoluten erfasst. Das Selbstbewusstsein des Gedankens äussert sich

daher zunächst, wo er noch nicht sich selbst zu einem wesenhaften Inhalt bestimmt hat, nur die formelle Kraft und Thätigkeit der ihrer Realität gewissen Subjectivität ist, bloss als die negative, alles Objective, Bestimmte, in Nichts auflösende Macht, und der feste Punkt, von dem diese Zerstörung ausgeht, ist, eben weil das Denken noch rein formell, von keinem bestimmten Inhalt erfüllt ist, nur das Subject in seinem empirischen Dasein. Auf dieser Stufe stehen die Sophisten, die alle bestimmten Grundsätze und Wahrheiten, die dem nicht denkenden und reflektirenden Bewusstsein als absolut gelten, in Widersprüche auflösten, und, wie namentlich Protagoras, den Menschen mit seinen Vorstellungen, Empfindungen und Trieben, das empirische Subject, als das Maass der Realität setzten.

Das Grosse und Wahre, das der Sophistik zu Grunde liegt, ist, dass sie die Subjectivität als das Maass der Objectivität setzte, indem nach ihr das Object, nur als seiend für das Bewusstsein, Object, die Beziehung des Seins auf das Bewusstsein seine wesentliche Kategorie ist. Das Falsche an ihr aber ist, dass sie nicht die wahre, die selbst objective Subjectivität, nicht das an- und für-sichseiende, sondern das relative Bewusstsein, nicht den Menschen nach seiner allgemeinen Natur als denkendes Wesen sondern als particuläres Subject, zum Maasse dessen, was ist und nicht ist, machte.

Sokrates war in Wahrheit der Geist, der aus dem chaotischen Wirrwarr der Sophistik das Wahre vom Falschen, das Licht von der Finsterniss schied. Den Boden, worauf er steht, hat er mit den Sophisten gemein. Auch sein Princip ist die von keinem äusseren Objecte bestimmte, freie, gegen das Beschränkte und Bestimmte, das dem unmittelbaren Bewusstsein als feste Realität gilt, negative Macht der Subjectivität; auch in ihm bezieht sich der Mensch nur auf sich selbst; auch nach ihm hat er das Maass der Realität an sich selbst. Aber er unterscheidet sich wesentlich dadurch von ihnen, dass ihm dieses Maass nicht das particuläre, sondern das allgemeine Bewusstsein, das Bewusstsein des Wahren und Guten ist; dass er einen vernünftigen, absoluten Zweck,

einen zwar nur durch das Denken gesetzten, aber nichts desto weniger an und für sich seienden, festen, substanziellen Inhalt, das Gute, als das Wesen der Subjectivität bestimmte.

Das Gute hat aber bei Sokrates ausser dem Mangel an Bestimmtheit, aus welchem die verschiedenen Sokratischen Schulen hervorgingen, die es konkreter zu fassen versuchten — die Megariker als das Einfache, sich selbst Gleiche, Identische, die Kyniker als Bedürfnisslosigkeit und Unabhängigkeit, die Kyrenaiker als das durch das Denken, durch Geistesbildung, vermittelte Vergnügen — noch diesen Mangel an sich, dass es von ihm nur in einem beschränkten Sinne, in der Bedeutung des praktisch Guten erfasst ist. Diesen Mangel beseitigte Plato. Er erfasste die Idee des Guten nicht bloss in ihrer Beziehung auf den Menschen, als Zweck seines Lebens, sondern an und für sich selber, als den allgemeinen Zweck und Begriff des Universums und erhebt dadurch das Princip des Sokrates, das in ihm noch ein subjectives, mit seiner Persönlichkeit identisches Wissen war, zur Wissenschaft. Wie dem Sokrates, ist auch Plato das Gute allein das Wirkliche; aber das Gute nicht bloss im Sinne des moralisch Guten, sondern in einem höheren, allgemeinen, im spekulativen Sinne: als das Wahre, Ewige, Unveränderliche, Allgemeine, Wesenhafte, An- und-fürsichseiende überhaupt in allen Dingen und Wesen. Denn nicht das unmittelbare, sinnliche, nicht das je nach der Beschaffenheit des particulären Subjectes so oder so beschaffene wandelbare Sein, sondern das allgemeine, an und für sich seiende Sein, das Sein, wie es Gegenstand der allgemeinen Thätigkeit im Menschen, Gegenstand des lauteren Denkens, ist ihm das wirkliche, reale Sein. Dieses allgemeine, intellectuelle Sein — das Sein, wie es allein Gegenstand der Philosophie ist — ist aber das, was Plato die Idee nennt. Die Idee ist nicht eine formelle Allgemeinheit, wie etwa eine abstrakte Eigenschaft, die der Verstand vom Sinnlichen als dem Realen abgezogen hat und nun für sich fixirt; sie ist nicht ein subjectiver Gedanke oder ein Ideal, das nur in unserem Verstande jenseits der wirklichen Welt, ebensowenig ein Urbild, das über den Dingen

in einem ausserweltlichen Wesen sich befindet. Die Idee ist das Wirkliche selbst; aber wie es als Gedanke, wie es in seiner Wahrheit ist. Gleichwohl ist in der platonischen Philosophie noch eine Kluft zwischen dem Wirklichen, wie es die Idee, das Allgemeine ist, und dem Wirklichen, wie es das Einzelne, sinnlich Wirkliche ist — daher die schon von Aristoteles hinlänglich gerügte Schwierigkeit, wie die Ideen, die Gattungen, sich zu den einzelnen Dingen verhalten und diese an jenen Theil nehmen. Es fehlt der platonischen Idee die Kraft, sich selbst zum Bestimmten zu bestimmen, das Moment der sich selbst verwirklichenden Thätigkeit.

Durch dieses Moment unterscheidet sich Aristoteles von Plato. Das Gute, das Allgemeine, die Idee, ist bei ihm, wie bei Plato, das Object der Philosophie; aber er fasst die Idee als sich individualisirende Energie und Lebendigkeit, als den sich selbst realisirenden Zweck. Wie er gegen Heraklit, gegen das Princip der blossen Veränderung, das Allgemeine als das Feste, sich selbst gleich Bleibende hervorhebt, so hält er gegen Plato und die Pythagoräer an der Thätigkeit, dem Princip der Sichselbstbestimmung fest. „Die zwei Hauptformen bei Aristoteles sind daher die Dynamis, die Möglichkeit (die Materie, das Ansichsein, die Anlage, das Vermögen) und die Wirklichkeit, Energie oder Entelechie d. i. die Form, die Thätigkeit (das Princip der Individuation). S. 320. Die absolute Substanz ist daher die, die in ihrer Möglichkeit auch die Wirklichkeit hat, deren Wesen Thätigkeit selbst ist.“ S. 326. „Wenn bei Plato das affirmative Princip, die Idee, als nur abstrakt sich selbst gleich, das Ueberwiegende ist: so ist bei Aristoteles das Moment der Negativität, aber nicht als Veränderung (wie bei Heraklit), auch nicht als Nichts, sondern als Unterscheiden, Bestimmen hinzugekommen und an ihm herausgehoben.“ S. 322. Die Philosophie des Aristoteles ist daher nichts weniger als ein dem Platonismus entgegengesetzter Empirismus. Diese Meinung stützt sich einerseits auf die Manier des Aristoteles, anderseits hauptsächlich auf seine berüchtigte Vergleichung der Seele mit einer leeren Tafel und dem Wachse. Die Manier des Aristoteles ist nun

allerdings empirisch, nach einander aufzählend, die ganze über einen Gegenstand vorhandene Vorstellungsmasse ohne logischen Fortgang und Zusammenhang analysirend. Aber er fasst auch die Vorstellungen in den Begriff zusammen, und wird so tief speculativ. Ja die Empirie des Aristoteles ist selbst speculativer Natur, indem er den Gegenstand nach allen seinen Momenten und Beziehungen verfolgt, und so die Empirie zur Totalität erhebt. „Das Empirische in seiner Synthesis aufgefasst, ist der spekulative Begriff.“ S. 341. Was aber jene Vergleichung der Seele mit dem Wachse betrifft, so war es nur roher Missverstand, der daraus auf den Empirismus des Aristoteles schloss. Man trug nämlich das Bild in seinem ganzen Umfange, so zu sagen mit Haut und Haaren, auf das Geistige über und übersah dabei den wesentlichen Unterschied zwischen dem Wachse und der Seele. Bei dem Wachse nämlich bleibt der Eindruck vom Siegelringe eine äusserliche Figur, wird nicht gleichen Wesens mit dem Wachse. Hingegen die Seele nimmt die Form (der Dinge, Objecte) „in die Substanz der Seele auf, assimilirt sie und zwar so, dass die Seele an ihr selbst gewissermaassen alles Empfundene ist.“ S. 280. „Die Seele ist also nicht wie passives Wachs. Das Aufnehmen ist ebensosehr Activität der Seele; nachdem das Empfindende gelitten, hebt es die Passivität auf, bleibt zugleich frei davon.“ Aristoteles sagt: Der Geist erhält sich selbst gegen die Materie; er sperrt sich gegen sie, anders als Chemisches: d. h. er hält das Materielle von sich ab, repellirt dasselbe und verhält sich nur zur Form.“ S. 381.

Plato und Aristoteles erhoben die Philosophie zur Wissenschaft, aber noch nicht zu einem Systeme, wenigstens im strengeren Sinne des Wortes. Das höchste speculative Princip des Aristoteles, der sich selbst denkende Geist (die Einheit des Subjectiven und Objectiven in modernen Ausdrücken) steht selbst als ein Besonderes neben dem Besonderen, das unabhängig für sich selbst begriffen wird. Es tritt daher jetzt das Bedürfniss der Systematisation ein, das Bedürfniss, dass ein allgemeines Princip mit Consequenz durch das Be-

sondere hindurchgeführt wird. Der Stoicismus und Epikureismus (nicht von ihrer ethischen oder praktischen, sondern wissenschaftlichen Seite aus betrachtet) entsprangen aus diesem Bedürfniss. Aber beide gehen nur von beschränkten Verstandesprincipien aus, jener vom formell Allgemeinen, dem abstrakten Denken, dieser vom Besonderen, der Empfindung. Es kann daher hier nicht von einer realen wahrhaften Deduction, sondern nur von einer formellen Anwendung des Allgemeinen auf das Besondere die Rede sein. Beide sind dogmatische Systeme. Ihnen setzt sich daher mit Nothwendigkeit, als die Negation ihrer Beschränktheit, der Skepticismus entgegen, der aber gerade als das Verschwinden aller bestimmten Wahrheit den Geist zum Bewusstsein der unendlichen Wahrheit bringt und so den inneren Uebergang zu der Intellectualwelt der alexandrinischen Philosophie bildet.

Kritik des „Antihegel".*

1835.

Die philosophischen Systeme erfuhren von jeher eine doppelte Kritik: die Kritik der Erkenntniss und die Kritik des Missverstands. Die Widerlegung, welche die Kritik der Erkenntniss charakterisirt, besteht entweder darin, dass der Begriff, der das Princip eines philosophischen Systems bildet, und in ihm für den absoluten, den einzig, ausschliesslich wahren Begriff gilt, nur als ein bestimmter, und damit zugleich die Realität des ihm entgegengesetzten Begriffes aufgezeigt wird; — so hat Plato in seinem Sophistes den Parmenides widerlegt, indem er in dem

* „Anti-Hegel" war der Titel einer Schrift, welche C. Fr. Bachmann im Jahre 1835 herausgab, als Fortsetzung einer Polemik gegen Hegel, welche er 1833 mit dem Buche „Ueber Hegels System und die Nothwendigkeit einer nochmaligen Umgestaltung der Philosophie" begonnen hatte. Bachmann, der Schule Kants angehörig, war seit 1812 Professor der Moral in Jena; starb 1855. Genauere Angaben über die litterarischen Zusammenhänge bei W. Bolin: Feuerbach, sein Wirken u. seine Zeitgenossen (1891) S. 318. D. H.

Begriffe des ἕτερον, des Unterschieds, die Realität des Begriffes des μὴ-ὄν aufzeigte — oder darin, dass in einem Princip, das auf Totalität Anspruch machen will, der Mangel eines wesentlichen Moments nachgewiesen wird; — so machte Aristoteles den älteren Naturphilosophen den Vorwurf, dass in ihren Principien das der Bewegung fehle — oder darin, dass die Bedeutung, die Stellung und Ausdehnung, die dem Grundbegriff eines Systems in seiner wirklichen Entwicklung gegeben wird, im Widerspruche mit der Bedeutung erkannt wird, die er an sich, in der Idee des Systems hat; — so haben Spinoza und Malebranche den Descartes theils direct, theils indirect widerlegt und zugleich weiter entwickelt, indem sie der bei ihm von den beiden Substanzen, dem Geiste und der Materie, in die Enge getriebenen und beschränkten göttlichen Substanz freien Spielraum zu unumschränkter Herrschaft und Entfaltung liessen — oder darin, dass gezeigt wird, dass die Leistungen eines Princips hinter den Forderungen zurückbleiben, die es an sich selbst stellt, und hiemit das Princip selbst zur Realisirung der Idee der Wissenschaft nicht hinreicht; — so kritisirte Hegel Fichte — oder darin, dass die Schranke, die eine Philosophie als eine objective, unüberwindliche anerkennt, ausser sich selbst hinausschiebt, als die eigene Schranke dieser Philosophie nachgewiesen wird — so kritisirte Fichte Kant.

Die philosophischen Systeme sind keine Thesen, die das Individuum nach eigenem Gutdünken und Ermessen aufstellt, so dass hier eine Widerlegung in dem Sinne stattfinden könnte, dass das Widerlegte als ein reiner gegenstandloser Irrthum oder gar Unsinn sich in Nichts auflöste. Sie sind nothwendige, unumgängliche Standpunkte der Vernunft — Gesichtspunkte, unter denen einmal die göttliche Wahrheit sich selbst mit sichtbarem Wohlgefallen betrachtet, um von allen, auch den entgegengesetzten Seiten sich die wollüstige Ueberzeugung zu geben, dass sie überall dieselbe Wahrheit ist; sie sind wesentliche Bestimmungen der Wahrheit selber, wie sie in einer gesetzmässigen Succession in das Bewusstsein der Menschheit eintritt, und zwar so, dass jedes System Eine wesentliche Bestimmung der Wahrheit erkennt, diese Eine

aber als die Totalität aller ihrer Bestimmungen setzt. Jede Philosophie hat darum ein allen Ein- und Angriffen sich entziehendes Heiligthum, einen absolut unwiderleglichen Kern in sich. Dieser Kern ist ihre Idee, wovon das, was man gewöhnlich als Grund- und Hauptsatz hervorhebt und angreift, nur der äusserliche Ausdruck, das Phänomen ist. Die wahre Kritik ist daher die, welche die Idee einer Philosophie aufsucht, sie als Maasstab ihrer Beurtheilung zu Grunde legt und darnach ermittelt, ob und wieweit der Philosoph, seine Auffassung, sein Ausdruck, seine Darstellung und Entwicklung, dieser Idee ent- oder widerspricht. Das Falsche, das Mangelhafte eines Systems leitet sie gerade aus seinem Positiven, Wahren ab. Sie spricht eigentlich nur aus, was der kritisirte Philosoph selbst schon auf der Zunge oder doch im Sinne hatte, wofür er aber keine oder nur höchst ungeschickte Vorstellungen und Ausdrücke fand, wie es z. B. am auffallendsten bei Descartes ist; sie ist nur die Stimme seines eigenen inneren Gewissens. Und die Einsicht, die sie zu ihrem Resultat hat, ist eben überhaupt keine andere als die, dass eine bestimmte Philosophie, die dem bestimmten Individuum oder dem bestimmten Zeitalter, das sie ausspricht, nothwendig für die Gattung, für die Philosophie selbst gilt, nur eine Species, aber wesentliche Species der Philosophie ist. Eine Kritik dieser Art ist darum eine Befreiung von einer wirklichen Schranke der menschlichen Vernunft, ein neuer Fund in der Philosophie.

Die Kritik des Missverstandes dagegen kehrt sich nicht sowohl gegen das Negative, als vielmehr gegen das Positive eines Systems, sie greift von einer bestimmten Philosophie nicht ihre Bestimmtheit, ihre Einseitigkeit und ihre Endlichkeit, sondern gerade das an, was in ihr Philosophie ist. Der Kritiker sondert hier nicht die Philosophie von dem Philosophen; er identificirt sich nicht mit seinem Wesen, macht sich nicht zu seinem anderen Ich, um in dieser mystischen Wesensvereinigung die von Aussen unvernehmliche Stimme der Idee zu erlauschen, die den Philosophen bei der Schöpfung seiner Werke beseelte und begeisterte. Er hat stets andere Dinge in seinem Kopfe, als sein Gegner; er kann seine Ideen

sich nicht assimiliren und folglich nicht mit seinem Verstande zusammenreimen; sie bewegen sich in dem leeren Raume seines eigenen Selbstes wie epikureische Atome durcheinander, und sein Verstand ist der Zufall, der sie durch besondere äusserlich angebrachte Häkchen zu einem scheinbaren Ganzen zusammenbringt. Der einzige giltige, der objective Maasstab, die Idee des Systems, welche die allgegenwärtige Seele, die selbst in den grössten Widersprüchen noch gegenwärtige Einheit desselben ist, ist ihm entweder gar nicht oder nur in einer selbstgemachten schlechten Copie Gegenstand. Er befindet sich daher auf dem Gebiete seines Gegners in ein weltfremdes Land versetzt, wo ihm nothwendig alles so wunderlich, so „neuholländisch" vorkommt, dass „ihm Sehen und Hören vergeht", dass er selber nicht mehr weiss, ob er wacht oder träumt und vielleicht bisweilen, jedoch gewiss nur in den flüchtigen helleren Momenten, sogar an der Identität seiner Person und der Richtigkeit seines Verstandes zweifelt. Die edelsten harmonisch verbundenen Gestalten tanzen in den abenteuerlichsten Verschlingungen als ungereimte fratzenhafte Figuren vor seinen betroffenen Augen vorüber; die erhabensten Aussprüche der Vernunft klingen wie sinnlose Kindermärchen an seinen Ohren vorbei. In seinem Kopfe findet er wohl auch den philosophischen Ideen analoge Vorstellungen oder Begriffe vor, und besitzt an ihnen einige nothdürftige Anhaltspunkte; aber nur zu dem Zwecke, um damit den Philosophen als einen Verbrecher am gemeinen Menschenverstande an das Kreuz zu schlagen. Denn diese Begriffe kennt er nur in einem ganz beschränkten Maasse und hält dieses Maass für das Gesetz ihrer Giltigkeit; werden sie über diese enge Grenze ausgedehnt, so verliert er sie aus dem Gesichte; sie versteigen sich für ihn in den blauen Dunst des Unerreichbaren als Phantasmen, die jedoch der Philosoph vermittelst eines geheimen, bis jetzt indess noch unerklärten Kunstgriffs, gleichsam als das zweite Gesicht seiner Vernunft, hypostasirt. So wurde z. B. die Identität des Realen und Idealen für eine Hypostase des Satzes: A = A, Spinozas Idee der Substanz für eine Hypostase des logischen Begriffs der Allheit oder des

Connexus zwischen Grund und Folge erklärt; eine Erklärung, die ebensoviel sagt, als wenn ein Naturhistoriker, der aus enormer Beschränktheit seiner Erfahrung und Kenntnisse die Grösse der Natur in seiner Zone für ihr absolutes Maass hielte, den Ricinus, wie er in Afrika und Asien als gewaltiger Baum existirt, um seine Wirklichkeit wegzuleugnen, für die Hypostase einer überspannten Vorstellung von der elenden Staude, in welcher er bei uns erscheint, erklären wollte.

In diese zweite Klasse der Kritik gehört auch Bachmanns Schrift gegen Hegel.

Gleich schon von vornherein, bei seinen Einwürfen gegen Hegels Lehre von der Identität der Religion und Philosophie, beweist Bachmann, dass er den Begriff der Identität, wie Hegel sie bestimmt, nicht verstanden hat; sonst hätte er nicht, um nur dieses zu erwähnen, das Beispiel von Menschen, die Religion hätten, ohne zu philosophiren — ein Beispiel, das übrigens an und für sich verwerflich ist, denn bei Menschen, wie den Frauen, die keine Philosophie haben, ist eben gerade die Religion ihre Philosophie — als eine Instanz gegen diese Identität geltend machen können. Denn der Begriff der Identität schliesst nach Hegel den Begriff des Unterschieds nicht nur nicht aus, sondern begreift ihn vielmehr wesentlich in sich; die Identität bläst nicht das Licht des Verstandes, den Unterschied aus; sie ist Identität nur als Identität Unterschiedener. Wenn daher Hegel die Identität zweier Gegenstände behauptet, so ist damit nicht gesagt, dass kein Unterschied zwischen ihnen stattfinde, dass sie so ohne weiteres eines und dasselbe sind und nicht in der Welt als besondere Gestalten auftreten können. Der Begriff der Identität in dieser Bedeutung ist aber einer der wesentlichsten, wo nicht selbst der wesentlichste Begriff der Hegelschen Philosophie; denn er ist nur der formelle Ausdruck von der absoluten Idee derselben: dass die Substanz Subject, d. h. populär ausgedrückt, Gott wesentlich Persönlichkeit, eine sich in sich unterscheidende Einheit ist. Wer daher diesen Begriff nicht oder — es ist ziemlich eins — falsch versteht, hat schon im Voraus seine Kritik um allen Credit gebracht.

Wie zur Zeit des ärgsten Verfalls des römischen Reichs die römischen Richter und Anwälte, wenn sie die Namen berühmter Rechtsgelehrten hörten, nach Ammian dabei nur an fremde Fische und Esswaaren dachten, so denkt Bachmann bei den Sätzen Hegels, bei den Worten Identität, Vernunft, Logik stets nur, zwar nicht an ausländische, sondern an die ganz gemeinen inländischen Producte seiner eigenen Vorstellungen, die er theils schon vorräthig in sich hat, theils sich erst von den Begriffen seines Gegners macht, und es ist daher natürlich, dass aus diesem Conflict zwischen den Begriffen Hegels und seinen eigenen Vorstellungen das tollste Zeug hervorkommt. So ist es nach Hegel, d. h. nach der Bachmann-Hegelschen Logik, Gott selbst, „welcher in seinem ewigen Wesen vor der Schöpfung durch einen nothwendigen logischen Process sich in die kategorischen und anderen Schlüsse verwandelt, sich selbst definirt, eintheilt, urtheilt, beweist, um sich zuletzt als absolute Idee zu finden." Eine Auffassung, ganz in dem Style, in welchem man Spinoza vorwarf, dass nach ihm, weil alle Dinge in Gott selbst seien, Gott sich selbst esse, verdaue und secernire. Bei seinen Vorstellungen von der Logik und der Vernunft, die nach ihm nur eine „besondere Richtung unserer Seelenthätigkeiten ist, die zu ihrer eigenen Entwicklung der Unterstützung der übrigen, so wie des ganzen kunstreichen Apparates bedarf, den wir unseren Leib nennen," geht es sowohl aus der Bachmannschen als Hegelschen Logik — in diesem Punkte coincidiren beide auf eine merkwürdige Weise — mit Nothwendigkeit hervor, dass ihm überhaupt die Logik Hegels und die Bedeutung, die er ihr giebt, rein phantastisch und excentrisch erscheint. In der Idee von der Identität der Logik und Metaphysik erblickt er weiter nichts als einen „zauberischen Glanz, der die Jugend, die ohnedies gewöhnlich oben hinaus will, leicht besticht." Indess hierin ist Bachmann vollkommen zu entschuldigen. Diese Idee findet selbst bei Köpfen Anstoss, die Hegel besser verstehen als Bachmann. Zur Erläuterung dieser Idee sei daher nur so viel gesagt: Wenn die Gesetze der Welt nicht auch die Gesetze unseres Denkens sind, und

umgekehrt, wenn die allgemeinen und wesentlichen Formen, in denen wir denken, nicht zugleich allgemeine und wesentliche Formen der Dinge selbst sind: so ist überhaupt keine reale Erkenntniss, keine Metaphysik möglich, so ist in der Welt ein absoluter Hiatus, ein absolutes Vacuum, ein absoluter Unsinn, und dieser absolute Unsinn, dieses existirende Nichts, dieser faule Fleck ist unser Geist selbst. Unsere Vernunft wäre weiter nichts als ein Gedankending einer absoluten Unvernunft. Aber was berechtigte uns auch zu dieser Annahme? Stecken wir denn etwa bloss bis ans Herzgrübchen, bis an den Hals oder gar nur bis an den Nabel, und nicht vielmehr bis über die Ohren mitten drin in den Fluthen des Weltmeers? Ist unser Geist oder Selbst, oder wie man es nennen mag, ein ausser der Welt in Nichts webendes Nichts? Sind unsere Hirngespinnste ohne inneren Zusammenhang mit dem grossen Gewebe des Weltalls? Sind wir nicht gerade in dem Innersten unserer Subjectivität frei von der Schranke der Subjectivität? Ist nicht der Geist selbst die aufgeschlossene tiefste Tiefe des Weltalls? Sind wir nicht in jedem Acte der Lebensthätigkeit in einem und demselben Momente zugleich in uns und ausser uns? Sind wir in der Aussenwelt nicht bei uns selbst, und in unserer Innenwelt nicht zugleich in der realen Welt? Fasse man auch das Denken nur als eine Kraft und zwar als eine besondere Kraft auf, so ist es doch eine reale, positive Kraft, eine dem Menschen immanente, substanzielle Kraft; eine Kraft, durch die er nur ist, was er ist, die nicht fehlen kann, ohne die er aufhört, Mensch zu sein, aufhört folglich, zu sein — denn das Menschsein ist das Sein des Menschen — eine Kraft, die also sein Sein selbst constituirt, an die es wesentlich gebunden ist. Ist nun aber unser Sein ein der Welt, der Natur, der Objectivität, oder wie man es benennen und fassen mag, accidentelles, oder nicht vielmehr in ihrem Sein und Wesen nothwendig enthaltenes Sein? Ist also das Denken als eine unser Sein constituirende Kraft nicht auch eine dem Sein und Wesen der Objectivität nicht accidentelle Kraft? Ist es nicht Sein im Sein? Ist es eine extramundane oder nicht vielmehr eine der Kraft

der Welt selbst immanente, eingeborene Kraft? Ist es nicht zugleich eine ebenso subjectiv, als objectiv reale Kraft? Ist es also nur ein illusorischer Gedanke, dass die allgemeinen wesentlichen Denkbestimmungen, die Bestimmungen, durch die das Denken Denken ist, zugleich allgemeine, wesentliche Sachbestimmungen, dass folglich die logischen Formen zugleich metaphysische, die innere Natur der Dinge ausdrückende und enthaltende Bestimmungen sind? Ist es nicht unmöglich, dass, wenn die Logik nicht schon Metaphysik ist, wir je, wir mögen auch anfangen, was wir wollen, zu einer Metaphysik kommen, wenn sie uns nicht etwa im Traum von Gott beschert wird? Ist die Idee von der Einheit der Logik und Metaphysik also nicht eine die Natur des Denkens selbst ausdrückende, ihr adäquate Idee? Liegt diese Idee nicht jeder tieferen Philosophie zu Grunde? Hat Hegel etwas anderes gethan, als dass er sie aus ihrer Verborgenheit mit ausdrücklichen Worten zum Bewusstsein hervorhob? Sind nicht schon die Kategorien des Aristoteles, unter denen er selbst den Raum und die Zeit aufzählt, inwiefern sie Behauptungen, Prädicamente sind, die wir im Denken und in der Sprache anwenden, logische, inwiefern sie aber von den Dingen selbst gelten, reale Eigenschaften an ihnen bezeichnen und ausdrücken, metaphysische Bestimmungen? Wenn aber die allgemeinen Denkbestimmungen zugleich wirklich reale Bestimmungen sind, sind sie dann nicht an und für sich allgemein? Sind sie aber als an und für sich allgemeine Bestimmungen nicht höheren Ursprungs als wir selbst und die Dinge ausser uns, sind sie nicht göttlichen Ursprungs und Wesens? Ist es nun aber nicht ein lächerlicher Missverstand, zu meinen, dass, wenn die logisch-metaphysischen Bestimmungen in ihrer Totalität, in ihrer Absolutheit, kurz sie, wie sie in ihrem wahren Wesen sind, zu Bestimmungen des göttlichen Wesens gemacht werden, sie auch so, wie sie der Philosoph darstellt, wie sie in der Erscheinung auf dem Papier nach einander auftreten, kurz sie in ihrer Verendlichung, Vereinzelung und Besonderung, die sie in der wissenschaftlichen Exposition für den Menschen nothwendig erfahren, zu Bestimmungen Gottes gemacht werden? Wenn

wir die moralischen Bestimmungen des Menschen in ihrer Totalität und Absolutheit zu Prädicaten Gottes, und Gott in der Bestimmung des absolut Guten zum Princip der Moral machen, wäre es nicht lächerlich, daraus zu folgern, dass nun auch die Tugenden, wie sie in einem Compendium der Moral nach einander distinguirt und specificirt werden, die Tugenden der Keuschheit, Mässigkeit, Ehrlichkeit, Sparsamkeit, des Patriotismus, der Elternliebe u. s. w. zu Prädicaten Gottes gemacht würden? Hätte doch lieber Bachmann dem Hegel vorgeworfen, dass Gott nach seiner Logik aus drei Bänden bestehe, wovon der erste 334, der zweite 282, der dritte 400 Seiten ausmacht, so dass der ganze Inhalt Gottes netto 1016 Seiten betrage, dass folglich Gott im Jahre des Heils 1813 in Nürnberg bei Schrag zum ersten Mal in seinem Leben das Licht dieser Welt erblickt habe: so wäre er vielleicht gerade durch diese Consequenz seiner Folgerungen zur Einsicht in die Ungereimtheit seiner Auffassungsweise gekommen.

Da schon in der Logik Bachmann-Hegels oder Hegel-Bachmanns, wo es doch vor allem mit rechten Dingen hätte zugehen sollen, so tolles Zeug vorkommt, dass Gott darin sich in die verschiedenen Syllogismen verwandelt, so kann es uns nicht wundern, wenn es von ihm in der Geistesphilosophie, wo es von jeher in den Köpfen der Menschen gespukt hat, heisst, dass er erst durch die Natur und die verschiedenen Stufen der Bildung zu sich selbst komme, dass Hegel (respect. Bachmann-Hegel) „nicht nur der Sohn Gottes," sondern der heilige Geist selbst sei; dass Gott nicht zum vollkommnen Bewusstsein seiner selbst gekommen wäre, wenn er sich nicht in den Philosophen Hegel verwandelt hätte." Denn hätte Bachmann die Logik Hegels begriffen, hätte er den Begriff seiner Methode — der wichtigste, unerlässlichste Begriff, um Hegel richtig zu erkennen und zu beurteilen, weil gerade sie es ist, die am leichtesten zu den grössten Missverständnissen Anlass giebt — erfasst, so hätte er ihm nicht ein solches Verbrechen gegen die göttliche Majestät aufbürden können, wie dieser Vorwurf enthält. Nach Hegel kann nämlich das wahrhafte Erste nicht am Anfange der Wissenschaft stehen. Das,

was das Erste ist, muss sich als das Erste beweisen; als solches kann es sich aber nur erweisen, wenn es sich als den Grund darstellt, auf den Alles zurückgeführt und bezogen werden muss, um in seiner Wahrheit erkannt werden zu können; erst im Resultate der Wissenschaft erhellt daher, was wahrhaft das Erste ist. Das, worin ich an ein Ende komme, worüber ich nicht mehr hinauskann, das, was ich nicht mehr auf ein Höheres als auf seinen Grund reduciren kann: erst dieses Letzte, dieses Unauflösliche, ist das wahrhaft Erste. So ist das Sein in der Logik nur das subjectiv, das scheinbar Erste; die Idee dagegen das wahrhaft Erste. Die absolute Idee windet sich nicht durch die Gestalten des Wesens und Seins, wie ein Schmetterling durch die Metamorphosen der Puppe und Raupe hindurch, um endlich im Lichte des Bewusstseins zu sich selbst zu kommen. Es ist nur der Philosoph, der am Schlusse der Logik sich zum Bewusstsein der Idee erhebt. Sie entsteht nicht für sich selbst, sondern nur für ihn; und sie entsteht nur für ihn, damit er mit dem ersten Blick, womit er sie erschaut, erkenne, dass sie ewig und unentstanden ist. Sie entzieht sich im Anfang nur seinen Blicken, damit er um so tiefer von der Herrlichkeit und Allmacht ihres Lichtes ergriffen werde. Sein und Wesen sind Räthsel, die erst in der absoluten Idee ihre Lösung und wahre Bedeutung finden; sind nur die Beweise, dass nicht sie, sondern die Idee das absolut Erste ist, welches sie als das allein Voraussetzungslose voraussetzen. Die Idee ist wohl in sich selbst nach Hegel Process, Resultat ihrer selbst, Leben; aber nur im Verlauf der wissenschaftlichen Exposition legt sich dieser ewige Process, in dem weder Anfang, noch Ende, kein Vorher, kein Nachher ist, so auseinander, dass erst im Resultate, am Schlusse das wahre Princip erkannt wird. Die Methode der Logik ist nun bei Hegel die absolute Methode, folglich auch die Methode der übrigen philosophischen Wissenschaften. Alles wird im Processe des Werdens dargestellt, überall mit dem Abstracten, dem Einfachsten angefangen, um endlich zu dem zu kommen, was als Endziel und Schlusspunkt, zugleich als der wahre Ausgangspunkt sich erweist. So wenig nun die absolute Idee in der

Logik (*realiter*) zu sich selbst kommt, so wenig kommt Gott (*realiter*) durch den Verlauf der Natur und Geschichte zu sich selbst, so dass Gott erst ohne Bewusstsein gewesen — was eine absolute Absurdität wäre, denn der Begriff des Bewusstseins schliesst alle reale Entstehung von sich aus — und dann hintendrein erst im Menschen zum Bewusstsein herangekrochen wäre. Das Selbstbewusstsein Gottes ist vielmehr das absolut Erste, aus dem Natur und Menschheit entsprang, wie die absolute Idee der Grund des Seins und Wesens ist. Der menschliche Geist überhaupt hat zu Gott dasselbe Verhältniss, das der Philosoph zur absoluten Idee hat. Die Philosophie ist freilich nicht die absolute Idee in höchsteigener Person, aber sie ist das Bewusstsein von dem Selbstbewusstsein der absoluten Idee; hierin liegt ihr Unterschied von ihr, wie ihre Identität mit ihr. Gott erkennt sich wohl im Menschen selbst, indem der Mensch Gott erkennt; aber dieses Sich-Erkennen Gottes im Menschen ist nur eine Wieder-Erkennung, eine Verdoppelung seiner ursprünglichen, vom Menschen unabhängigen Selbst-Erkenntniss; unsere Vorstellungen von Gott, in denen er uns gegenwärtig ist, sind nur Vorstellungen von den Vorstellungen, die Gott von sich selbst hat und in denen er sich selbst gegenwärtig ist.

Da bereits in der Logik und Psychologie Hegel bei dem Examen, dem ihn Bachmann unterwarf, mit Schande und Spott abgefahren ist, so kann es uns auch nicht im Mindesten wundern, wenn er endlich auch mit seinem Naturrecht bei ihm durchfällt. Als Probestück des Geistes jener Kritik und Auffassungsweise philosophischer Begriffe diene daher nur noch folgendes Beispiel. Der treffliche, ebenso tiefe als wahre Begriff, den Hegel von dem sittlichen Wesen giebt, wie es sich in der Familie verwirklicht, soll der Wirklichkeit widersprechen und folglich nichts taugen, indem „manche Familien sehr verdorben und tief gesunken sind, in anderen bloss einzelne Glieder und nur in sehr wenigen alle Glieder auf einer hohen sittlichen Stufe stehen.“ Du lieber Himmel! Soll denn der Philosoph den Begriff einer Sache nicht von ihrer wahrhaften, sondern von ihrer lügenhaften, unvollkommenen Existenz ab-

ziehen? Soll er das Wesen der Poesie etwa nach den Gedichten eines Gottsched darstellen? Sollen verkrüppelte Bastarde oder nicht vielmehr die genuinen Erzeugungen die Modelle des Philosophen sein? Sollen ihm nicht die reinsten Bilder bei der Erzeugung seiner Begriffe vorschweben? Wenn Bachmann uns dereinst ein neues philosophisches System geben will, und es schweben ihm bei der Erzeugung seiner Begriffe dieselben Bilder vor, die bei der Kritik Hegels ihm vorschwebten, was wird doch das Product seiner philosophischen Schäferstunden für ein Geschöpf sein? Dass übrigens Bachmann selbst in der populären Sphäre der Hegelschen Philosophie nicht nur nicht einen richtigen Gebrauch von seiner Vernunft, sondern auch nicht einmal von seinen Augen machte, kann nur dem auffallen, der nicht weiss, dass dergleichen Empiriker, wie Bachmann einer ist, gerade nur da Idealisten sind, wo sie Realisten sein, ihre Sinne öffnen sollten, und gerade da nur Realisten, wo allein der Idealismus die wahre Empirie ist, das einzige Organ, eine Sache in ihrer Wahrheit und Wirklichkeit zu erkennen.

Nachdem wir nun im Allgemeinen die Kritik des Herrn Bachmann charakterisirt haben, gehen wir sogleich, zur Begründung und Bestätigung unseres Urtheils, auf das Besondere ein.

Ein Hauptgegenstand seiner Polemik ist die Ideenlehre Hegels. In seiner Vorrede zur Phänomenologie sagt nämlich Hegel, und zwar im Gegensatze gegen die declamatorischen, zu jener Zeit „grassirenden Ideen des Schönen, Heiligen und Guten", von der platonischen Idee, sie bedeute nichts anderes, als „bestimmte Allgemeinheit, Art". In seiner Einleitung zur Logik (I. Ausgabe S. XIV.) dagegen erwähnt er ihrer mit den Worten: „sie sei das Allgemeine, oder bestimmter der Begriff des Gegenstandes",* ein Ausdruck, der viel

* Vollständig lautet diese beachtungswerthe Stelle also: „Die platonische Idee ist nichts anderes, als das Allgemeine, oder bestimmter der Begriff des Gegenstandes. Nur in seinem Begriffe hat

universeller und ideeller ist und allein schon den Herrn Bachmann vor allen den Consequenzen hätte bewahren können, die er aus dem zweideutigen Ausdruck: Art herauszieht. Allein Herr Bachmann hält sich (Antihegel S. 27) bloss an jene Aeusserung in der Vorrede zur Phänomenologie und eine Stelle in der Geschichte der Philosophie, wo „damit übereinstimmend Hegel über Plato sich äussere: die platonische Idee sei Gattung,* Art". Er giebt nun ohne Weiteres diesen

---

etwas Wirklichkeit; insofern es von seinem Begriffe verschieden ist, hört es auf wirklich zu sein, und ist ein Nichtiges; die Seite der Handgreiflichkeit und des sinnlichen Aussersichseins gehört dieser nichtigen Seite an".

* Als Belege von der Oberflächlichkeit der Bachmannischen Beurtheilung und Lectüre mögen einige der wichtigsten Aeusserungen Hegels über die platonische Idee aus seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie hier ihren Platz finden. II. Bd. S. 199 heisst es von der Idee: „Sie ist nichts Anderes als das Allgemeine, und dass dies Allgemeine nicht als das formell Allgemeine genommen wird, wie die Dinge nur Theil daran haben, oder, wie wir es ausdrücken, nur Eigenschaften der Dinge sind: sondern indem dies Allgemeine als das an und für sich selbst Seiende, als das Wesen genommen wird, als dasjenige, was nur ist, was nur Wahrheit hat". Hierauf bezieht sich die Stelle S. 224, auf die sich Herr Bachmann beruft, und welche also lautet: „Das Allgemeine ist zunächst unbestimmt, es ist die Abstraction und ist als solche nicht konkret in sich; — aber es kommt wesentlich auf die weitere Bestimmung des Allgemeinen in sich an. Dieses Allgemeine hat nun Plato die Idee, εἶδος, genannt, was wir zunächst Gattung, Art übersetzen, und die Idee ist auch allerdings die Gattung, die Art, die aber mehr durch den Gedanken gefasst ist, mehr für den Gedanken ist. Man muss aber deshalb unter Idee nicht etwas Transcendentales, weit Hinausliegendes sich denken; εἶδος ist nicht in der Vorstellung substantiirt, isolirt; sondern die Gattung, das *genus*. Idee ist uns geläufiger unter dem Namen des Allgemeinen. Das Schöne, das Wahre, Gute für sich selbst ist Gattung". Was aber Hegel unter Gattung versteht, geht aus dem gleich darauf folgenden Beispiel vom Thier hervor, von dem er sagt: „Es ist lebendig, dies ist seine Gattung; die Lebendigkeit ist sein Substanzielles, Wahres, Reelles; nimmt man dem Thiere das Leben, so ist es Nichts". S. 227 heisst es: „Die Idee ist Allgemeines, Gedanke und ist (objectiv)". S. 229: „Sie ist das Allgemeine; aber als das sich selbst Bestimmende, das konkret in sich ist. Dieses kommt nur durch Bewegung in solchen Gedanken, die Gegensatz, Unterschied in

allerdings sehr bezeichnenden Spitznamen (denn eine andere Bedeutung hat in der That der Ausdruck: Art nicht, indem sich Hegel desselben bloss bedient, um nur ganz im Allgemeinen zunächst einen Anhaltspunkt, einen bestimmten Begriff von der Idee zu geben) für den wahren Namen, für die positive, totale, wesentliche Bestimmung aus, die Hegel der Idee gegeben habe, als wäre sie wirklich nach ihm gar nichts weiter als Art, ihr unendliches Wesen mit dieser einfachen, dürftigen Bestimmtheit erschöpft. Statt den dritten Theil der Logik, welcher die Idee nicht historisch oder gelegentlich, sondern an und für sich, ihre Genesis, ihren Begriff und ihre wesentlichen Unterschiede, als Idee des Lebens, Erkennens und Wollens betrachtet, welcher allein die Quelle ist, woraus der wahre Begriff Hegels von der Idee geschöpft werden kann, wo aber von der Art keine Rede ist, zur Grundlage seine Kritik zu gebrauchen, nimmt er aus ihm nur einzelne Stellen heraus, hier die, wo die Idee als Congruenz des Begriffs und der Realität bezeichnet wird*, und wendet sie bloss zur

---

sich enthalten. Die Idee ist dann Einheit dieser Unterschiede, und so ist sie bestimmte Idee". S. 230: „Im Sophistes untersucht Plato die reinen Begriffe oder Ideen (εἴδη, Arten, denn die Ideen sind in der That nichts Anderes) von Bewegung und Ruhe, Sichselbstgleichheit und Anderssein, Sein und Nichtsein".

* Die Stelle citirt Herr Bachmann also: „(der Gegenstand) die objective und subjective Welt überhaupt sollen mit der Idee nicht bloss congruiren, sondern sie sind selbst die Congruenz des Begriffs und der Realität; diejenige Realität, welche dem Begriff nicht entspricht, ist blosse Erscheinung, das Subjective, Zufällige, Willkürliche, das nicht die Wahrheit ist. Nichts ist von seinem Begriffe geschieden und ihm ganz unangemessen. Sagt man, kein Gegenstand der Erfahrung congruirt der Idee vollkommen, so stellt man diese als einen subjectiven Maasstab dem Wirklichen gegenüber, ohne zu bedenken, dass ein Wirkliches, dessen Begriff nicht in ihm ist, das Nichts wäre". Im Original lautet der Schluss dieser Stelle jedoch also: „Wenn gesagt wird, es fände sich in der Erfahrung kein Gegenstand, welcher der Idee vollkommen congruirt, so wird diese als ein subjectiver Maasstab dem Wirklichen gegenübergestellt; was aber ein Wirkliches wahrhaft sein soll, wenn nicht sein Begriff in ihm und seine Objectivität diesem Begriffe gar nicht angemessen ist, ist nicht zu sagen, denn es wäre das Nichts". Logik, Theil II, Abschn. 3, S. 238 [Bd. der Werke].

Bestätigung seiner Meinung an — denn die Art kann er sich bereits nicht mehr aus dem Sinne schlagen, sie ist in ihm zur fixen Idee geworden — indem „die Art, in der wir nur das den Individuen Gemeinsame denken, in der Identität des Subjectiven und Objectiven bestehe, nicht aber die Idee." Er macht daher, obwohl nur er selbst es ist, der durch sein willkürliches, Alles aus dem Ganzen und der bestimmten Sphäre seiner Giltigkeit herausreissendes Verfahren die Unendlichkeit der Idee, welche nach Hegel allein in der Totalität des Lebens und Geistes ihren entsprechenden Ausdruck findet, zur Art degradirt hat, der Hegelschen Ideenlehre den Vorwurf, dass sie „erstens die Idee zum Artbegriffe herabsetze, und hiernach zweitens von ihr die Identität des Subjectiven und Objectiven, ihre völlige Congruenz mit den Erscheinungen behaupte." (S. 30.) Und die Bestimmungen Hegels, die nicht in seinem Sinne sind, d. h. die nicht übereinstimmen mit den Vorstellungen, die er sich selbst von der Idee Hegels, als lediglich einem Artbegriffe, in den Kopf gesetzt hat, sind nun natürlich für ihn himmelschreiende Widersprüche; statt dass gerade solche Bestimmungen ihn zur Besinnung über sich selbst bringen, zur Erweiterung, Berichtigung oder vielmehr gänzlichen Verwerfung seiner vorgefassten Meinungen verhelfen sollten. So findet er denn bei dem Satze Hegels: „die Natur ist an sich, in der Idee göttlich, aber wie sie ist, entspricht ihr Sein ihrem Begriffe nicht, sie ist vielmehr der unaufgelöste Widerspruch", aus einem sehr begreiflichen Grunde es „unbegreiflich, wie ein Mann von Hegels Geiste diese Sätze niederschreiben konnte, ohne zu bemerken, dass durch sie seine Ideenlehre von Grund aus zerstört wird". Es werden hier offenbar die Idee und das Sein der Natur einander entgegengesetzt, was nach der Ideenlehre schlechterdings undenkbar sein soll. Wirklich undenkbar? Gleich in den ersten Zeilen, wo Hegel in der Logik von der Idee handelt, ist die Möglichkeit dieser Entgegensetzung in ihr schon gedacht und ausgesprochen, wenn er sagt: „Etwas hat nur Wahrheit (d. h. Etwas ist nur wahres Sein), insofern es Idee ist". III. Bd. S. 267. Es ist also sogleich

mit der Idee der Unterschied und mit dem Unterschiede die Möglichkeit des Gegensatzes von einem wahren, d. h. der Idee entsprechenden, und einem unwahren, ihr widersprechenden Sein gesetzt. Der abstracte Ausdruck: die Idee ist die Identität des Subjectiven und Objectiven, des Begriffs und der Realität, hat keinen anderen Sinn, als: die Idee ist der wahre, objective Begriff einer Sache, d. h. der Begriff, welcher als Begriff zugleich die Sache der Sache, ihre Natur, ihr Wesen ist; denn was anders ist wohl die Realität, die wahre Objectivität eines Gegenstandes, als seine Natur, sein Wesen? Mit dem Wesen ist aber zugleich die Differenz zwischen dem wahren, wesentlichen und dem wesenlosen, äusserlichen Sein gesetzt; das wahre Sein wird vielmehr nur im Unterschiede vom unwahren Sein, der blossen Erscheinung, dem Geiste Gegenstand. Die Idee ist eben deswegen das Gericht, „das absolute Urtheil über alle Wirklichkeit" (Logik III. Bd. S. 129, wo Hegel zwar vom apodiktischen Urtheil handelt, aber die dieser Urtheilsform entsprechenden Prädikate gehören der Idee an, die eben in der Sphäre des Urtheils das apodiktische Urtheil selbst ist). Nur die Idee ist das Maass der Wirklichkeit und Unwirklichkeit, wirklich (im höheren Sinne) nur das, was ihr entspricht. „Dass die wirklichen Dinge mit der Idee nicht congruiren, ist die Seite ihrer Endlichkeit, Unwahrheit." „Diejenige Realität, welche dem Begriffe nicht entspricht, ist blosse Erscheinung, das Subjective, Zufällige, Willkürliche, das nicht die Wahrheit ist." S. 269, 271. Wer keine Idee (Idee hier selbst im Hegelschen Sinne) hat, dem ist jedes Sein ohne Unterschied das wahre. Erst die Idee unterscheidet und entzweit.

Herr Bachmann sucht jedoch die Undenkbarkeit jener Entgegensetzung durch folgende, in der That höchst scharfsinnige Schlüsse zu erweisen. „Ist die Natur in der Idee göttlich, so ist sie es eben dadurch unmittelbar auch in ihrem Sein, denn sonst (wie scharfsinnig!) ist ja die Idee gar nicht in ihr und die Idee nicht Identität des Begriffs und der Objectivität; und umgekehrt, wenn sie wie sie ist, dem Begriffe nicht entspricht, sondern der unaufgelöste Widerspruch ist, so

giebt es ein Sein der Natur, in welchem die Idee nicht ist, und folglich (?) ist die Idee der Natur gar nicht identisch mit der Natur, und mithin nicht die wahre Realität, Identität des Subjectiven und Objectiven, sondern ein Jenseits oder eine blosse subjective Vorstellung, d. h. das was Hegel bei jeder Gelegenheit als eine ganz unphilosophische Vorstellung bekämpft und verwirft.“ S. 33. Allerdings entspricht bei Hegel auch die Natur in ihrem Sein der Idee; aber wohlgemerkt! nicht der Idee an und für sich, nicht der absoluten Idee, d. i der Idee in ihrem wahren, adäquaten Sein, sondern der Idee in ihrem Anderssein oder der Idee von dem Anderssein der Idee. Hegel bestimmt nämlich bekanntlich in seiner abstracten Sprache die Natur im Allgemeinen als die Idee in ihrem Anderssein oder als das Anderssein der Idee: d. h. also, da die Idee von ihm als die absolute Identität des Begriffs und der Objectivität bezeichnet wird, als die Identität in ihrem Anderssein oder in der Form des Andersseins. Was ist aber das Anderssein der Identität? Der Unterschied — das Princip des Gegensatzes, denn vom Unterschiede ist nicht weit bis zum Gegensatze. Hegel bestimmt also die Natur als die Idee nicht in ihrem idealen, mit ihr identischen, sondern in ihrem ihr ungleichen, der Identität des Begriffs und der Objectivität nicht entsprechenden, also sie in ihrem Unterschied darstellenden Sein. Die Natur ist also göttlich, inwiefern sie die Idee ist, aber ungöttlich, wiefern sie die Idee nicht in ihrem adäquaten, sondern ihrem Anderssein ist; denn sie ist wohl Geist, Leben, Idee, aber — und hierin liegt ihr specifischer Unterschied vom Geiste, von der Idee als solcher — nicht in der Weise oder Form der Geistigkeit, sondern der Sinnlichkeit, also einer dem, was sie an sich, im Unterschiede von der Art und Weise ihrer Existenz, im Wesen ist, widersprechenden Form. Und eben dieses dem Begriffe Nichtentsprechen gehört zu dem Begriff, der Idee der Natur im Sinne Hegels.

Wie plump-sophistisch verfährt nun aber Herr Bachmann! Er wischt die wesentliche Differenz zwischen der Idee an und für sich und dieser bestimmten Idee, der der

Natur aus, und findet nun einen Widerspruch darin, dass Hegel von dem Unterschiede der Idee von sich nicht behauptet, was lediglich von der Identität der Idee mit sich, von der Idee als solcher gilt. Und wie schwach sind seine Schlüsse und Argumente! Wie schwach, wenn er aus dem Widerspruch die Abwesenheit und Jenseitigkeit der Idee beweisen will, indem er sagt: „wenn die Natur der unaufgelöste Widerspruch ist, so giebt es ein Sein, in welchem die Idee gar nicht ist u. s. w.“, da er gerade das Gegentheil hieraus schliessen sollte! Denn wie könnte ein Sein der Idee widersprechen, wenn sie ausser ihm wäre? Mangel ist ein Widerspruch; aber nur mit dem, was ein Ding sein kann und soll, was also in ihm als Kraft, als Vermögen liegt. Spinoza sagt ganz richtig: Die Materie ist deswegen nicht unvollkommen, weil sie nicht denkt; denn das Denken liegt nicht in ihrem Wesen und Begriffe, es fehlt ihr also nichts; sie ist sich selbst gleich. Widerspruch ist nur dort, wo etwas, im Widerspruche mit der Idee, mit sich selbst im Widerspruch ist. Das Thier ist nicht bestialisch, wenn es thierisch ist, weil die Idee der Humanität jenseits der thierischen Natur liegt; wohl aber der Mensch, weil die Humanität seine Idee, seine wirkliche Bestimmung, seine wahre Natur ist. Ja der Widerspruch ist so wenig eine Instanz gegen die objective Realität der Idee, dass er vielmehr das allerempfindlichste Zeugniss derselben ist; er ist selbst nichts anderes als die Existenz der Idee, aber in einer negativen, nicht seinsollenden, verkehrten Weise. Eine schlechte Familie ist diejenige, welche der Idee der Familie, die in der guten Familie auf adäquate (wahre, der Idee entsprechende) Weise existirt, nicht ent- oder geradezu widerspricht. Aber eben darum, weil sie ihr nicht entspricht, ist sie eben eine schlechte, zerrüttete, unglückliche Familie. In der guten Familie beweist die Idee der Familie ihre objective Realität im Individuum als Friede und Genuss der Einheit; in der schlechten als Unfriede, als die Unseligkeit der Zwietracht. Was seiner Idee widerspricht, widerspricht, wie gesagt, sich selbst und dadurch büsst es, so zu sagen, seinen Abfall von der Idee,

söhnt es die Zürnende wieder mit sich aus. Indem es die Idee negirt, negirt es sich selbst, greift es sein eigenes Dasein in seiner tiefsten Wurzel an. So bewährt in dem Menschen, welcher der eingeborenen Idee des Guten, dem moralischen Adam Kadmon, dem Gewissen zuwiderhandelt, diese Idee ihre objective Realität und Kraft als die Nemesis, die Furie des bösen Gewissens.

Es ist daher ganz falsch, wenn Herr Bachmann S. 143 sagt: „der Philosoph muss entweder das Familienleben nach der Idee schildern oder nach seiner Wirklichkeit in der Erfahrung.“ Dieses Dilemma existirt so wenig für die Philosophie, dass sie vielmehr die directe Negation desselben ist. Der Philosoph schildert einen Gegenstand ebensowohl nach der Idee, als nach der Wirklichkeit; aber wohl gemerkt! nach der Wirklichkeit, die der Idee entspricht, z. B. die Dichtkunst nicht nach den Produkten eines Postell, Neukirch, Gottsched oder Werneucher Schmidt, sondern eines Goethe, Schiller; die Sprache nicht nach den hässlichen, widerlichen Lauten eines Pescherähs, sondern den harmonischen Compositionen eines Sophokles und Plato; den Menschen nicht nach seinen Ausartungen bis zum rohen Wilden, der *in puris naturalibus* schamlos einherläuft, zum Anthropophagen oder gar bis zum fabelhaften hinterasiatischen Schwanzträger, sondern nach den Culminationspunkten der Gattung; den grossen Mann nicht nach den Momenten, wo sein Blick der Ausdruck des gleichgiltigen Privatmanns ist, sondern wo sein Auge die Herrlichkeit der Idee, die das Wesen seines Lebens ist, in vollem Feuer uns entgegenstrahlt, also nicht nach seinem äusserlichen, individuellen, zufälligen, d. h. zu seiner Idee nicht unmittelbar gehörigen, sondern nach seinem wesentlichen, objectiven Sein. Oder vielmehr: der Philosoph bestimmt einen Gegenstand, indem er nur nach der Wirklichkeit, die der Idee entspricht, ihn schildert, nur nach der Idee, aber eben damit auch zugleich nach seiner Wirklichkeit. Die Philosophie macht allerdings auch die verkrüppelten, schlechten Formen der Idee zu ihrem Gegenstande. Aber sie erkennt sie nicht als Instanzen gegen die Realität der Idee;

sie sieht auch noch in der gemeinsten Pfütze die Idee ihr Wesen abspiegeln; sie erblickt auch noch in dem Irrthum die Wahrheit, in der verworfensten Existenz noch die Macht der Idee. Und sie erblickt sie darin, dass sie erkennt, dass der Widerspruch mit der Idee an einem Dinge nicht ungerochen bleibt; dass es eben durch ihn eine verworfene, nichtige Existenz ist, durch diese Schlechtigkeit also ein Zeugniss gegen seine Realität ablegt, sich selbst verurtheilt und somit eine indirecte Darstellung von der Macht und Realität der Idee giebt, gleich wie die Hässlichkeit und Widerlichkeit des Lasters eine indirecte Darstellung von der Macht und Schönheit der Tugend ist. Wäre die Idee nur Idee in dem Sinne, wie man es im gemeinen Leben nimmt, nicht als Begriff zugleich die Natur der Dinge, wäre sie nur so ein Musterbild, ein Ziel, kurz eine subjective Vorstellung, so wäre alles, auch das erbärmlichste Sein unmittelbar so, wie es seiner Natur nach sein soll, so wäre kein Krüppel, keine Missgeburt, keine Krankheit, kurz kein Mangel, kein Schmerz, kein Widerspruch in der Welt: denn die Idee wäre dann nur ein von Aussen, von dem ausser den Dingen befindlichen Subjecte angelegter, sie folglich nicht in ihrem Inneren ergreifender und afficirender Maasstab, und der Widerspruch nicht die eigene innere Zerrissenheit, das Zerfallensein der Dinge mit sich selber. Aber ein Widerspruch, der das nicht ist, der nicht im Herzen der Dinge selbst wurzelt, ist in der That kein Widerspruch. Uebrigens findet in der Hegelschen Ideenlehre, wenn wir sie nach dem Geiste, nicht nach den Buchstaben auffassen, wiewohl selbst dieser dafür spricht, allerdings auch das Ideal (natürlich das vernünftige, das realisirbare Ideal) seine Stellung und sein Recht. Es wäre auch in der That die schmachvollste, die verabscheuungswürdigste, die gottloseste Erniedrigung des Menschen, wenn Hegel gelehrt hätte, dass das Individuum eine schlechte, verworfene Existenz der Idee als die wahre Wirklichkeit derselben feiern solle, mit dem Blicke nach einem Ideal sich nicht über die drückenden Schranken eines schlechten Weltzustandes erheben und nach dessen Verwirklichung streben

dürfe. Aber dem ist auch nicht so. Im Gebiete der Endlichkeit sind die Momente der Idee nicht nur unterschieden — was sie an und für sich in der Idee sind, denn der Unterschied schliesst die Identität nicht aus —, sondern wirklich trennbar. Ja „die Endlichkeit der Dinge besteht darin, dass sie ein Urtheil sind, dass ihr Dasein und ihre allgemeine Natur (ihr Leib und ihre Seele) zwar vereinigt (also Idee) sind, sonst wären sie Nichts, aber dass diese ihre Momente auch wesentliche Selbständigkeit gegen einander haben, daher sowohl bereits verschieden, als überhaupt trennbar sind.“ Wenn daher eine Existenz ihrer Idee nicht ent- oder vielmehr geradezu widerspricht, so bestimmt sich die wahre Existenz der Idee zum Ideale; jene Existenz ist „ein Leichnam, von dem sich die Seele geschieden hat und in das Reich des Idealen geflohen ist“, wo sie für das Subject ein Gegenstand seiner Sehnsucht ist. Damit ist aber die Realität der Idee an und für sich nicht aufgehoben, denn auch eine wirkliche Existenz bestimmt sich für das Individuum, für das sie noch nicht zu unmittelbarer Gegenwart geworden ist, zu einem blossen Gegenstand der Vorstellung und Sehnsucht. So ist der Mann das Ideal des Knaben, der wirkliche Künstler das Ideal des werdenden Künstlers. Ja die Sehnsucht selbst, wenn sie wirklich eine energische, in der Natur selbst begründete ist, kein bloss subjectives, unberechtigtes Schmachten, ist schon eine, wenn gleich noch nicht die wahre Existenz der Idee; denn diese Sehnsucht ist nichts anderes als der Trieb des noch unentwickelten Samens, die Energie der Idee. wie sie in dem zu ihrer Verwirklichung bestimmten Individuum seinen objectiven Beruf ankündigt, die erste Aeusserung eines realen Vermögens oder Talentes, hiemit die erste Weise der Incarnation der Idee. Was übrigens die Idee des Staates betrifft, um diesen im Vorbeigehen zu berühren, so muss allerdings die Kategorie des Sollens als eine objective Bestimmung in die Idee desselben mit aufgenommen werden. Im Staate als dem Reiche der Vernunft kann oder soll es wenigstens zum Unterschiede von dem Reiche der Natur, die nur die Erhaltung der Gattung, nicht des Individuums be-

zweckt, kein Gebiet des Zufälligen geben. Und dieses Sollen ist nicht nur das Postulat der Einzelheit, die will, dass sie zu ihrem Rechte komme, sondern es liegt selbst im Begriffe, im Willen des Staates.

Die Gründe und Einwendungen, die Herr Bachmann gegen die Hegelsche Ideenlehre vorbringt, haben daher gerade soviel Gewicht und Gehalt, als wenn er den Satz, dass die Vernunft das Wesen des Menschen sei, aus dem Grunde durch die Instanz der Narrheit widerlegen wollte, weil in ihr der Mensch die Vernunft verliere, was man aber verlieren kann, nicht das Wesen sein könne. Dieses Argument hätte allerdings seine Richtigkeit, wenn nicht — was leider! der Fall ist — der Mensch durch den Verlust der Vernunft eben Narr würde, nicht einen wesentlichen, nicht den grössten, den schrecklichsten Verlust erlitte, den er nur immer erleiden kann. Daher der feinbeobachtende Garve ganz richtig sagt: „Wenn wir aus nichts anderem erkennten, dass die Vernunft nicht nur unseren Adel, sondern unser eigentliches Wesen selbst ausmacht, so würden wir es aus dem schreckenden Eindrucke erkennen, den Wahnwitzige auf die meisten Menschen machen."

Uebrigens verdient der Eifer, mit dem Herr Bachmann die Heiligkeit und Unverletzlichkeit der Idee gegen Hegel in Schutz nimmt, alles Lob. Denn unter der Identität des Begriffs und der Objectivität versteht er eine Identität der Idee mit den „einzelnen Erscheinungen" (S. 27, 29—31), „mit den individuellen Formen des Seins", (S. 143) und zwar, was wohl zu bemerken ist, nicht mit den einzelnen Erscheinungen, wie sie Gegenstand der Idee, der Vernunft, sondern der gemeinsten Empirie sind, mit den einzelnen Erscheinungen nicht in ihrer Totalität, in der sie sich gegenseitig kritisiren, berichtigen und ergänzen, in ihrem Wesen, ihrem wahren Sein, sondern in ihrer Einzelheit, ihrem sinnlichen Sein, so dass der Sinn seines obigen Arguments: „wenn die Natur in der Idee göttlich ist, so ist sie es auch unmittelbar in ihrem Sein" in Wahrheit der ist: wenn die Natur in ihrem wahren Sein göttlich ist, so ist sie es auch

unmittelbar in ihrem falschen Sein, oder kürzer und richtiger der: wenn die Idee, die Vernunft göttlich ist, so ist auch nothwendig die Nichtidee, die Unvernunft göttlich. Dieser sein Schluss will daher gerade so viel sagen, wie der: Die Vernunft ist das Wesen des Menschen, der Narr ist ein Mensch, also ist der Narr vernünftig. Erkennen wir schon hieran die Bachmannsche Kritik in ihrer ganzen Unwahrheit, Eitelkeit und Trivialität! Wenn Herr Bachmann vom Sein spricht, so meint er darunter immer in seiner Polemik — ja der Standpunkt selbst seiner Kritik ist dieses Sein — ein Sein, das weder die Philosophie, noch der natürliche Menschensinn als Sein kennt und Sein nennt. Er versteht darunter das todte, das geist- und seelenlose, das von der Idee negirte Sein, das Sein, das blosser Schein ist. Daher thut er bei seiner Polemik gegen die Identität des Denkens und Seins sogar die unerhörte Behauptung, „dass der Leichnam ein Sein unser ohne Denken sei", eine Behauptung, die ausser allen Zweifel setzt, was Herr Bachmann unter Sein versteht. Der gute Mann sieht also nicht ein, und kann es auch bei seinen ultraliberalen und toleranten Ansichten von Sein nicht einsehen, dass, wenn Hegel die Idee als die Identität des Begriffs und der Objectivität oder der Realität oder des Seins — Bestimmungen, die übrigens bei Hegel scharf unterschieden werden — bestimmt, er ein ganz anderes Sein im Sinne hat, als Herr Bachmann; dass das Sein, mit dem die Idee in Identität gesetzt wird, nicht das Sein des Leichnams, sondern des Lebens bedeutet, nicht die einzelnen Erscheinungen, sondern die Natur, das Wesen der Erscheinungen, durch welches und in welchem sie allein sind. Er sieht nicht ein, dass er, wenn gleich wider Willen, ein ganz plumper Betrüger ist, indem er statt der Goldmünzen der Hegelschen Ideen die werthlosen Dantes* unterschiebt, die er in seinem Vermögen hat, und findet nun einen empörenden Widerspruch darin, dass Hegel nicht auch von diesen Dantes gelten lassen will, was er von seinen Goldmünzen behauptet.

* Provinzieller Plural von „Tand"; soviel wie Rechenpfennig, Spielmarke. D. H.

Weil Hegel die Idee als die Identität des Begriffs oder der Seele und der Objectivität oder des Leibes bestimmt, so ärgert er sich darüber, da er beides für einerlei hält, dass Hegel einen Unterschied zwischen dem Sein des Leichnams und dem Sein des Leibes macht und daher nicht auch die Identität der Seele mit dem Leichnam behauptet. Demnach reducirt sich das Argument, wodurch er die Ideenlehre Hegels zu stürzen sucht, auf diesen geistvollen Schluss: „wenn die Seele mit dem Leibe identisch ist, so ist sie es auch mit dem Leichnam, oder — ein schreckliches Oder! — die ganze Hegelsche Lehre von der Idee, als der Identität der Seele und des Leibes, ist von Grund aus falsch.

Herr Bachmann stellt also, um es aufs Gelindeste auszudrücken, die Hegelsche Ideenlehre in einem durchaus falschen Lichte dar. Selbst schon die Ausdrucksweise: „die Idee sei nach Hegel die Congruenz, die Identität mit der Erscheinung“ beweist dies. Denn man kann wohl sagen: die Erscheinung ist identisch mit der Idee, insofern als sie dieselbe in sich realisirt enthält; aber nicht umgekehrt — was ein gewaltiger Unterschied ist — die Idee ist identisch mit den Erscheinungen, weil sie nur das Maass ist, nach dem sich die Realität der Erscheinungen bestimmt. Aber nicht genug, dass er die Ideenlehre Hegels unter einem ganz verkehrten Gesichtspunkt bringt: er stellt sich noch überdies — was freilich eine nothwendige Folge seiner ganzen Auffassungsweise und Denkart überhaupt ist, — diese (angebliche) Identität der Idee mit den Erscheinungen so vor, als wäre die Erscheinung, mit der die Idee identisch sein soll, gleichsam das Garaus der Idee, als hätte die Idee sich jetzt erschöpft, als wäre sie wirklich endlicher Stoff, empirisches Dasein geworden. Denn was anders will der vage Gemeinplatz sagen: „die Idee verhält sich zum Kunstwerke, wie das Unendliche zum Endlichen, wie das intelligible Vorbild zum sinnlich angeschauten Nachbild, wie der schöpferische Gedanke zum Geschaffenen“? (S. 29.) Abgesehen davon, dass dem Künstler nicht die Idee der Kunst im Allgemeinen, nicht die unbestimmte, die im schlechten Sinne unendliche Idee, sondern

eine ganz bestimmte Idee der Kunst, dem Dichter z. B. die Idee des Dramas, des Epos, des lyrischen Gedichts, Gegenstand, hiemit in der Idee selbst schon die Bestimmtheit und Begrenztheit, das Princip der Endlichkeit, enthalten ist, so ist eben ein klassisches, d. h. mit der Idee (nämlich mit seiner, einer bestimmten Idee) identisches Kunstwerk kein einzelnes, endliches Werk, kein empirisches Dasein; es ist selbst Gattung, Muster, Vorbild. Es ist nicht bloss Geschaffenes; es ist selbst schöpferischer Gedanke, producirendes Product. Daher es die Natur des Unendlichen auch in dieser Beziehung an sich hat, dass wir es nie satt bekommen können, sein Genuss unvergänglich bleibt. Selbst in ihrer Realität verharrt die Idee stets in und bei sich selbst, in der Identität mit sich. Auch daseiend als Gegenstand der sinnlichen Anschauung wird sie doch nie empirisches Factum, Object der gemeinen, ideenlosen Empirie; denn ein Dasein, das ihr entspricht, ist nichts ausser ihr, ist als Dasein nur ein Schein, hat seine Realität nur in der Idee. Die Idee ist nur sich selbst Gegenstand. Ein Kunstwerk hat für uns gar nicht Dasein als Kunstwerk, wenn uns nicht der Geist, die Idee desselben Gegenstand ist. „Werke des Geist's und der Kunst", sagt darum der Dichter, „sind für den Pöbel nicht da." Das bekannte Wort des Aristoteles an Alexander in Betreff der Bekanntmachung einiger seiner Schriften gilt von der Realität der Idee überhaupt. Die Sinne sind die technischen Ausdrücke der Idee, die nur für den Sachkenner Sinn haben. Aber Herr Bachmann scheint davon auch nicht einmal eine Ahnung zu haben. Er hält darum das Sein eigentlich für einen Schandfleck der Idee und stellt sogar den curiosen Satz auf: „Bei einem Kunstwerke befriediget uns das Sein nicht; wir machen das, was sein sollte und könnte, geltend, das höhere Bewusstsein des Geistes in der Idee als Maasstab anlegend —" ein Satz, von dem, wie fast von allen seinen Behauptungen, nur das directe Gegentheil das Wahre und Vernünftige ist. Denn in einem Lazareth, einem Narrenhaus, einer Correktionsanstalt „befriedigt uns allerdings nicht das Sein, machen wir das, was sein könnte und sollte, geltend, das höhere Bewusstsein

des Geistes in der Idee als Maasstab anlegend"; aber in einer Bildergallerie, wo wirkliche Kunstwerke sind, erfreuen wir uns mit aller Herzenslust einzig und allein an dem, was ist. Doch wir gehen jetzt von seiner gehaltvollen Kritik der Ideenlehre zu anderen nicht minder interessanten Punkten über.

Gegen die Hegelsche Auffassung der Geschichte der Philosophie, namentlich gegen den Satz: „dass die der Zeit nach letzte Philosophie" — ein wegen der Unbestimmtheit des Begriffs der Zeit allerdings nicht richtiger, wenigstens nicht genauer Ausdruck, was aber hier nicht zur Sache gehört, — „als das Resultat der vorhergehenden die Principien aller enthalten müsse, und darum die reichste, concreteste, entfaltetste sei," wendet er ein, dass die Geschichte der Philosophie ihm widerspreche, dass sie „viel mehr das Schauspiel eines fortdauernden Kampfes der Principien und gewaltsamer Umwälzungen darbiete, als jene ruhige Ausgleichung und Krystallisation der einzelnen Momente. Als Anaximander einen unbegrenzten Urstoff als das Princip der Dinge annahm, verwarf er das thaletische Wasser und setzte das Unbegrenzte an dessen Stelle; und Anaximenes verwarf wieder dieses, um der Luft das Primat zu ertheilen; Pythagoras erblickte in der ganzen Welt nur mathematische Gesetze etc. Sokrates bezog Alles auf das Selbstbewusstsein etc., mit Vernachlässigung der naturhistorischen Principien." S. 49. Wie Herr Bachmann diese Idee versteht, so hat er vollkommen Recht. Denn er meint die spätere Philosophie müsse die Principien der früheren so in sich enthalten, dass man sie mit den Fingern aus ihr herausklauben könne, in der Art und Bestimmtheit, in der sie die früheren Systeme aussprachen. Allein die Entwicklung schliesst nicht die Negation aus; im Gegentheil die Negation ist wesentliches Moment derselben. Ohne Gegensatz keine Entwicklung. Der spätere Philosoph nimmt den früheren nicht mit Haut und Haaren in sich auf, sondern seine geistige Essenz, seine Seele, seine Idee. Die spätere Philosophie hat zu den frühern Systemen ein ebenso negatives wie positives Verhältniss: sie ist die Kritik derselben. Was dem früheren System als das Absolute

selbst galt, wird von dem späteren zu einem blossen Moment des Absoluten herabgesetzt. Wenn übrigens Anaximander das Unbegrenzte als Princip setzte, so war dieses offenbar nichts wesentlich anderes, als das Wasser des Thales; denn das Wasser war dem Thales in Beziehung auf die besonderen, bestimmten Dinge das Unendliche, dàs er aber unter dem Namen und der Gestalt des Wassers fixirte. Anaximander abstrahirte nur von diesem sinnlichen Substrat und nannte es schlechtweg das Unbegrenzte. Anaximenes hob das Princip des Unendlichen nicht auf, sondern bestimmte es nur wieder, und zwar als Luft, und scheint so beide in sich zu fassen und zu vermitteln: denn die Luft ist zugleich, wie das Wasser, wieder ein sinnliches Substrat, zugleich aber ein unbestimmteres, feineres, immaterielleres Princip, als jenes. Es ist hier also der innigste Zusammenhang der Entwicklung. Pythagoras hat allerdings eine der jonischen Schule entgegengesetze Tendenz; aber wenn auch nicht mehr die unmittelbare sinnliche Anschauung, wie bei jener Schule, so ist doch wenigstens die abstract-sinnliche Anschauung noch das Medium seiner Gedanken. Sokrates' Standpunkt aber ist vermittelt durch das Princip des Geistes (νοῦς) bei Anaxagoras und die Sophisten. Er enthält in sich, wie Hegel trefflich bewiesen hat, das Princip der Sophistik, aber in seiner Wahrheit, gereinigt von seinen Schlacken; denn ihr Princip ist bereits das zum Selbstbewusstsein gekommene, in seiner Energie sich erfassende Denken. Wenn Herr Bachmann bei dieser Gelegenheit von Plato sagt, dass „wenn er den grossen Gedanken fasste, die mathematische Weltanschauung der Pythagoräer, die naturphilosophischen und dialektischen Untersuchungen, in den sittlichen Standpunkt des Sokrates aufzunehmen, und aus diesen Elementen das erste umfassende System des Alterthums zu errichten, der Grund davon nicht sowohl in der Sokratik gelegen sei, wie man schon daraus sehe, dass die übrigen Sokratiker in dem beschränkten Kreise des Meisters befangen blieben oder ihn noch mehr zusammenzogen, als vielmehr in der Persönlichkeit und dem Genie Platos", so ist damit etwas ausgesprochen, was sich von selbst versteht. Denn von jeher war es nur

die Persönlichkeit und das Genie des Philosophen, das die Schranke des ihm zunächst vorangegangenen Systems durchbrach und es so auf einen universelleren Standpunkt erhob, obwohl dieser mit Nothwendigkeit aus jenem hervorging, ja das Genie nur dadurch als Genie sich beurkundete, dass es Vollstrecker dieser inneren Nothwendigkeit war. Es war Fichte, nicht die beschränkten Kantianer, der die Schranke des Kantischen Ding an sich durchbrach; nicht die beschränkten Cartesianer, sondern Spinoza entwickelte das System Descartes' weiter, befreite den Begriff der göttlichen Substanz von der beschränkten Bedeutung und Stellung, die sie bei Descartes noch hatte, und erhob sie zur universellen, alleinigen Substanz. So beschränkt übrigens der Standpunkt des Sokrates war, so war doch das Princip, das seinem Standpunkt zu Grunde lag, ein universelles Princip: der Νοῦς, das Selbstbewusstsein.

Als „ein schlagendes Beispiel gegen den Gewaltstreich Hegels", führt er aus der neueren Philosophie Kant an, der „weit entfernt in seiner Philosophie die Principien der vorhergehenden Systeme aufzunehmen, sie vielmehr alle verwarf, das ganze Verfahren der bisherigen Metaphysik für fehlerhaft erklärte und durch seine Kritik einen Umsturz und eine Wiedergeburt dieser Wissenschaft nach einem ganz neuen Plan beabsichtigte." S. 50. Abgesehen davon, was aber hier nicht weiter entwickelt werden kann, dass jeder Philosoph ein doppeltes Verhältniss zu den früheren Philosophen hat, ein freies und ein nothwendiges, ein bewusstes und unbewusstes, letzteres insofern, als er ein Glied der Weltgeschichte, ein Organ der Selbstentwicklung der Idee ist, und daher beide Verhältnisse wohl unterschieden werden müssen, so enthält gerade die Philosophie Kants die ihr vorangegangenen Philosophien des Idealismus, des Empirismus und Skepticismus, ihren allgemeinen Principien nach. So wesentlich sich auch Kant von einem Locke und dem Skeptiker David Hume durch den Umfang und die Tiefe seiner Unternehmungen, namentlich dadurch unterscheidet, dass er die allgemeinen Begriffe, die jene aus der Erfahrung entspringen liessen, vielmehr als die apriorische Bedingung und Möglichkeit der Er-

fahrung erkannte, so ist doch sein allbekanntes Resultat das Resultat des Empirismus, nämlich dass die reale Erkenntniss nur auf das Gebiet der Erfahrungsobjecte beschränkt ist,* obwohl Kant dadurch wieder von dem eigentlichen Empiristen sich unterscheidet, dass er die Gegenstände der Erfahrung als blosse Erscheinung erkennt. Kant ist in dieser Beziehung nichts als der zur Vernunft und damit zur Erkenntniss seiner eigenen Grenze gekommene Empirismus.** Nicht weniger sind aber, natürlich im Allgemeinen, die Principien des Leibniz und Descartes in Kant enthalten. Bei Descartes ist schon, wie bei Kant, das Selbstbewusstsein das Princip der Philosophie, obgleich dieses Princip bei ihm nur am Anfange steht, und, streng genommen, nichts aus ihm weiter deducirt wird, als die formale Regel der Gewissheit. Bei Descartes und den Cartesianern kommt daher schon das Ich in seiner metaphysischen Bedeutung vor, inwiefern sie es mit dem Geiste identificiren, wie wenn z. B. Arnold Geulincx sagt: „Das Ich wird lediglich durch das Prädicat des Denkens definirt." Aber hier bleibt es immer noch verwechselbar mit dem empirischen Subject, daher der Zusatz „als Geist" immerhin zugedacht werden muss, gleich als gäbe es auch ein körperliches, vom Denken unabhängiges Ich oder wäre auch das empirische, nicht denkende Subject Ich. Viel reiner und objectiver hat aber schon Leibniz das Ich gedacht, wenn er sagt: „Durch Reflexions-Acte denken wir dasjenige was wir Ich nennen". Und ob er gleich hinzusetzt: „Daher kommt es auch, dass wir uns selbst als denkend über das Sein, über einfache und zusammengesetzte Substanzen, über das Unkörperliche und über die Gottheit, denken können, indem wir uns vorstellen, dass eine Kraft, die in uns begrenzt

---

* Ueber David Hume und sein Verhältniss zu ihm spricht sich bekanntlich Kant in der Vorrede zu seinen Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, S. 8—15 und Kritik der reinen Vernunft S. 127. 5. Aufl. aus.

** Die Art, wie Kant das Denken erfasst, stimmt mit der Hobbes'schen Auffassung des Denkens überein, wie ich in meiner Geschichte der Philosophie Abschn. 26 bereits angedeutet habe.

ist, an sich unbegrenzt existiren könne. Und durch solche Reflexions-Acte empfangen wir die meisten Gegenstände unserer Vernunftschlüsse" (*Opp. Omn. Dutens. T.* II. *P.* I. *p.* 24) und daher das Ich wieder empirisch, im Plural erfasst, so ist doch das Selbstbewusstsein auch von ihm als Erkenntnissprincip entschieden ausgesprochen. Ja er sagt selbst — ein mit seiner ganzen Monadologie übrigens enge zusammenhängender Gedanke — *(ibid. P.* II. *p.* 145): „Die Aussenwelt erkennt die Seele nur durch das Verständniss dessen, was sie in sich selbst trägt." Desgleichen: „Der Intellect kann nichts enthalten, was nicht zuvor sinnliches Erlebniss gewesen wäre — ausgenommen den Intellect selbst." — „Angeboren ist uns unser eigenes Wesen; und alle Wahrheiten, die unserem Geiste einwohnen, stammen aus der Wahrnehmung unserer selbst." (*T.* V. *p.* 359 u. 361.) Haben wir hier also nicht, abgesehen von der sich von selbst verstehenden Differenz zwischen Kant und Leibniz, das Princip oder doch wenigstens den Gedanken des Kant'schen Idealismus, dass die Seele nur durch die Kategorien, also die ihr immanenten Bestimmungen die äusseren Objecte denkt, die Kategorien selbst aber ihren Ursprung und Grund in der Einheit des Selbstbewusstseins haben?

Der Unterschied ferner zwischen apriorischer und Erfahrungserkenntnis kommt bei Leibniz in aller Schärfe vor. Dass die Erfahrung keine nothwendigen und folglich auch keine allgemeinen Wahrheiten liefert, — denn wie Kant erkennt Leibniz die Allgemeinheit und Nothwendigkeit als unzertrennlich — behauptet er ausdrücklich. „Die Sinne sind nicht die Grundlage aller Erkenntnisse: nothwendige Wahrheiten vermögen sie uns nicht zu lehren." *Resp. ad. V. Epist. Bierlingii; Princip. Philos. No. 28; Commentatio de Anima Brutorum § 14.* Ja, abgesehen von solchen einzelnen Stellen: das Princip der Leibnizschen Philosophie ist selbst nichts anderes als der Begriff der Spontaneität; denn das, was die Monaden, die allein als die wahrhaften Substanzen und Einheiten, welche den Grund aller Realität in sich enthalten, das Princip seiner Philosophie sind, zu Monaden macht,

ist ihre Selbstthätigkeit, vermöge welcher sie nicht physischen oder empirischen Einwirkungen von Aussen unterworfen, sondern die Quellen ihrer inneren Actionen sind, Alles aus ihren eigenen Fonds schöpfen, daher sie Leibniz *Entelechias primas, Vires primitivas*, Ur- und Grundkräfte, nennt, und der Begriff der Substanz ihm lediglich in dem Begriffe der *Vis*, der Kraft, der Thätigkeit, bestimmter der Selbstthätigkeit, enthalten ist. Aber eben die Selbstthätigkeit ist auch das Princip der Kantischen Philosophie, nur mit dem Unterschiede — ein Unterschied, ohne welchen sie überflüssig wäre — dass, während dem Leibniz die Spontaneität ein objectives, allgemeines Princip, eine reale Bestimmung aller Wesen, die Urkraft alles Seins ist, Kant nur Verstand und Wille als autonomische, selbstständige Principien, als die Monaden gleichsam, die Alles aus ihren eigenen Fond schöpfen (*Monades omnia ex penu suo ducunt*) auffasst. Uebrigens sind die Monaden selbst schon rein spirituelle Principien, gleichsam kleine Kantianer, die aus der Schranke ihres subjectiven Idealismus nicht hinaus können, deren Beziehungen zu der objectiven Welt eigentlich die Dinge nicht darstellen, wie sie an sich sind, sondern nur Vorstellungsarten von diesen Dingen aus dem eigenen Gesichtspunkt der Monade sind, — daher es so viele Welten als Monaden giebt — Vorstellungsarten also, die nicht sowohl das Wesen des Objects, als vielmehr die Constitution, das Wesen der Monade ausdrücken, die in der Beziehung auf das Objekt nur in der Beziehung auf sich selbst, in sich ist und bleibt, gleichwie auch nach Kant unsere Vorstellungen von den Objecten nicht die Objecte an sich ausdrücken, sondern nur die Weise, wie wir sie in uns recipiren. Herr Bachmann polemisirt zwar S. 94, wo er auf die Leibnizischen Monaden zu sprechen kommt, gegen die Trennung derselben von der Sinnlichkeit, und sagt: „Sie sind nicht ein Jenseits, ein ausserweltliches Reich für sich, wozu sie Hegel umgestempelt hat, sondern Substanzen, die wahren Elemente der Körper, welche nichts sind als Systeme von Monaden. Ohne die Monaden wäre die Körperwelt nichts

als eine Folge von Träumen.“ Aber seine Polemik ist höchst oberflächlich; denn die Monaden sind allerdings Substanzen, aber immaterielle Substanzen; allerdings die wahren Elemente der Körper, aber selbst unkörperliche Elemente, „Seelen oder wenigstens den Seelen analoge Wesen“; nicht physische, sondern „metaphysische Punkte“, nicht „Atome der Materie“, sondern der „Substanz“ nach. Ihrem wesentlichen Begriffe nach sind daher die Monaden für sich, selbständig, selbstgenugsam, ausser dem Zusammenhang mit anderen Dingen oder Monaden, und, insofern wir diesen Zusammenhang mit Recht Welt nennen, ausser der Welt, denn „jede Monade ist für sich selbst eine Welt.“ Es ist daher ein drittes Wesen, ein Wesen ausser und über ihnen, Gott, das die Monaden durch die prästabilirte Harmonie mit einander verknüpft; aber diese Verknüpfung liegt nicht im Wesen und Begriffe der Monaden selbst; der Zusammenhang mit den anderen Monaden ist darum nur ein idealer. Jede Monade drückt wegen dieses idealen Zusammenhangs das ganze Universum aus, aber nur so, wie sich in einem Spiegel die Gegenstände abdrücken. Wenn die Monaden, sagt Leibniz, von der Materie abgesondert wären, so wären sie nicht bloss von der Materie, sondern zugleich von dem allgemeinen Bande (*de la liaison universelle*) und der allgemeinen Ordnung losgerissen. Jede Monade ist darum mit einem Leibe begabt. Aber eben diese Verknüpfung der Spontaneität mit der Passivität, der Monade mit anderen Monaden oder mit der Materie, ist das Unbegreifliche, der unaufgelöste Widerspruch in der Leibnizischen Philosophie; denn die Monade verknüpft sich nicht aus und durch sich selbst mit anderen Monaden, vielmehr diese Verknüpfung widerspricht ihrem Begriffe als eines immateriellen selbständigen, für sich seienden Atoms. Die Materie ist deswegen nur ein Phänomen (obwohl nach Leibniz ein wohlbegründetes, indem es ein Resultat der Monaden ist); das wahre Sein ist das Sein der Monade als Monade, ihr abgeschlossenes Fürsichsein. *La realité absolue n'est que dans les Monades et leurs perceptions.* (Lettre à Mr. Rémond de Montmort) Eben wegen dieser seiner vielen willkürlichen

Verknüpfungen und Hypothesen, Inconsequenzen und Unbegreiflichkeiten, ist daher auch eine richtige Auffassung und Darstellung des Leibnizischen Systems mit grossen Schwierigkeiten verbunden.

Die Art, wie Herr Bachmann Hegels Ansicht von der Entwicklungsgeschichte der Philosophie auffasst, und die Einwendungen, die er in Gemässheit dieser Auffassungsweise gegen sie vorbringt um sie zu widerlegen, bestätigen daher den bereits bei der Kritik seiner Beurtheilung der Ideenlehre gelieferten Beweis, dass er nicht vom Standpunkt des Denkens, sondern von dem der äusseren sinnlichen Wahrnehmung aus polemisirt: denn nur der blinden Wahrnehmung erscheint die Geschichte der Philosophie, eben weil sie nur nach dem Schein, nicht nach dem Wesen urtheilt, als ein Tummelplatz blosser Differenzen, Gegensätze und Revolutionen. Dass die Luft des Anaximenes etwas anderes ist als das Wasser des Thales, zeigt die äusserliche gedankenlose Wahrnehmung; aber die Verwandtschaft oder innere Wesenseinheit dieser unterschiedenen Elemente zu erkennen, ist nur die Sache des denkenden Physikers.

Von demselben Kaliber ist der Vorwurf, den er Hegel darüber macht, dass er die Stimme zu einer „charakteristischen Bestimmung des Thiers im Allgemeinen mache, da doch viele Thiere, die niederen Thiere sämmtlich und ausserdem noch die Fische, viele Eidechsen, Schildkröten und Schlangen, eigentlich stumm, hiemit die Stimme keine charakteristische Bestimmung des Thiers im Allgemeinen, sondern ein Vorzug der höheren, reicherbegabten, dem Menschen näherstehenden sei.“ S. 121. Es ist ein grosses Verdienst Hegels, und daher ein unerlässliches Moment zur richtigen Erkenntniss und Beurtheilung seiner Philosophie, dass er den wichtigen Begriff der Allgemeinheit in seiner wahren speculativen Bedeutung erfasst hat, und daher, wenn er einen Gegenstand im Allgemeinen bestimmt, ihn nie im Sinne des formalen, unterschiedslosen, leeren Gattungsbegriffes der trivialen Schullogik bestimmt, welche die Allgemeinheit nur als das hohle Abstractum der Allheit kennt. Der allgemeine Begriff

ist Hegel nur der, welcher die wesentliche Differenz, die Natur einer Sache, in ihrer absoluten, vollkommenen Bestimmtheit erfasst und ausdrückt. Er ist ihm darum concreter, wesentlich bestimmter Begriff, keine abstracte Allgemeinheit. Was bei Bacon von Verulam in seiner Naturanschauung die Form ist, das ist bei Hegel der Begriff: der Urquell der Dinge, die schaffende Natur, der wesenhafte Unterschied; er ist ihm nicht die abstracte Möglichkeit des Gegenstandes, sondern seine ausdrücklichste Wirklichkeit, sein eigenes Selbst, die „*ipsissima res.*“ Demgemäss fasst Hegel ein Wesen nur erst auf der Stufe auf, wo der Begriff dieses Wesens selbst objective Existenz hat, wo die in seiner Natur liegenden inneren Bestimmungen und Anlagen sich heraus zu wirklichem Dasein entwickelt haben; folglich z. B. den Begriff der Thierheit da, wo das Thier — dies geschieht aber nur in den höheren Organisationen — seine wesentliche Differenz, seinen Begriff, so zu sagen, in klassischer, vollendeter Form darstellt, also da, wo es das Geheimniss der Thiernatur, das die Würmer und anderes niederes Gezüchte noch verbergen, aus Beschränktheit und Unvermögen, es klar und deutlich zu erfassen, laut und offen verkündet. Deswegen hat die Stimme nicht die Bedeutung eines Monopols der höheren Thierklassen, eines blossen Vorzugs, einer besonderen, sondern in der Tat einer dem Begriffe und Wesen nach allgemeinen Eigenschaft, eben weil die höheren Tierklassen, als die höheren, nicht mit dem Range und in der Bedeutung besonderer Arten in Einer Linie neben den niederen Thierarten stehen, sondern die Thieridee selbst in ihrer adäquaten Existenz sind. In musterhafter Gestalt offenbaren sie die Natur, die auch die der Stimme ermangelnden Thiere darstellen, aber stümperhaft, und sind hiemit die Stimmführer auch im Namen des übrigen stummen Thierplebs. Herr Bachmann beweist daher auf eine schlagende Weise, dass er nicht nur stets „andere Dinge“ — hier den hohlen Gattungsbegriff der Schullogik statt der wesentlichen philosophischen Begriffs-Allgemeinheit — im Kopfe hat, als Hegel, während er doch Hegels Gedanken, nicht seine Meinungen widerlegen will; sondern dass überhaupt

die Art seiner Kritik darin besteht, von dem Standpunkt der ideenlosen Empirie aus Fälle, die auch nicht im Geringsten widersprechen, wenn sie mit Vernunft oder auch nur mit Sinn erfasst werden, aufzuraffen und nun ohne Prüfung und Untersuchung gegen ganz richtige philosophische Bestimmungen als Instanzen zu gebrauchen. Denn hätte er auch nur einigermaassen hierüber nachgedacht, so würde er erkannt haben, dass eine Eigenschaft dadurch nicht ihren Anspruch auf Wesenhaftigkeit und Allgemeingiltigkeit verliert, dass sie den niederen Stufen oder Klassen einer Sphäre noch abgeht; denn eben diese sind deswegen, weil sie ihnen fehlt, mangelhafte Existenzen, welche die Sache nicht in ihrer Wahrheit darstellen und auslegen. Eine Eigenschaft, durch deren Mangel das Wesen, dem sie fehlt, beeinträchtigt, zurückgesetzt, als ein mangelhaftes, niedriges Wesen bezeichnet wird, eine Eigenschaft folglich, deren Mangel charakterisirt, ist in der That eine wesentliche, der Natur nach allgemeine, als ein spezifisches Merkmal in den realen Gattungsbegriff aufzunehmende Bestimmung. So gehört die Stimmlosigkeit zur Charakteristik der niederen Thierformen, und ist ein unverkennbares Zeichen von einem innerlich beschränkten, engbeklommenen, niedergedrückten, dumpfen, gefühllosen, mehr noch pflanzlichen als thierischen Leben: wie denn selbst noch bei den Schildkröten der Mangel an jener selbstischen Einheit und Untheilbarkeit des Leibes, die das Thier von der Pflanze auszeichnet, daraus erhellt, dass sie sich selbst noch mehrere Wochen lang bewegen, nachdem ihnen schon der Kopf abgeschnitten ist, und ihr äusserst phlegmatisches, nur vegetirendes Leben sich auch schon in der ausserordentlichen Langsamkeit der Begattung, die bei ihnen 14 Tage, ja noch länger dauern soll, zu erkennen giebt.* Die

* Uebrigens geben die Schildkröten einen Laut von sich, und zwar einen leisen, schnarrenden, kläglichen Laut; aber nur höchst selten, wie mir der Besitzer einer Schildkröte unlängst selbst versicherte. Dieses Factum berechtigt uns aber keineswegs dazu, von der Stimme der Schildkröten und vielleicht noch anderer Thiere, die man für stumm hält, weil man bis jetzt noch keinen Ton von ihnen ver-

stimmlosen Thiere sind darum nur traurige Espècen; das Thier sind erst und stellen erst dar die höheren, stimmbegabten Thiere. Erst in der Stimme feiert die Natur mit Pauken und Trompeten das Geburtsfest des Thiers, als eines empfindenden Selbst; denn, wenn auch gleich die stimmlosen Thiere schon empfinden, so sind sie doch gewiss keines solchen intensiven Grades der Lust und des Schmerzes, keiner solchen heissen, sanguinischen Empfindungen fähig, wie die stimmbegabten Thiere: die Macht der Empfindung würde sonst ihr verschlossenes Selbst aufsprengen, denn wovon das Herz voll ist, dess geht der Mund über. Erst in der Stimme schneidet daher auf höchst indiscrete, empfindliche Weise das Thier mit himmelschreienden Tönen seine wesentliche Differenz von dem stillen, selbstlosen Leben der Pflanze durch das Trommelfell der Ohren auch dem blödsichtigsten Verstande ein. Willkürliche Bewegung spiegelt wohl auch die Pflanze in manchen Arten, wie namentlich in dem merkwürdigen *Hedysarum gyrans*, unseren Augen vor; aber so lange sie

---

nommen hat, ein grosses Geschrei zu machen und bei einer Charakteristik derselben ein besonderes Gewicht darauf zu legen. Eine Eigenschaft specificirt und bezeichnet ein Wesen erst da, wo sie zur Fertigkeit, zur Profession, zum alltäglichen Gebrauch wird. Ein Mensch, der alle Vierteljahre einmal im Drange der Noth oder durch Leidenschaft irritirt oder durch geistige Getränke illuminirt einen guten Witz macht, verdient nicht das Prädicat eines Witzigen. „Jeder Mensch," sagt Lichtenberg, „ist wenigstens des Jahrs einmal ein Genie". Aber eben nur der verdient den Namen eines Genies und ist ein Genie, welcher als bleibenden Habitus besitzt, was bei den Anderen nur verschwindendes Moment ist. Es ist daher auch wohl höchst schwierig, zu ermitteln, ob gewisse Thiere — vorausgesetzt, dass nicht ein wesentlicher Mangel ihrer Organe die Stimme unmöglich macht — wirklich stumm sind. Denn bei solchen unglückseligen Geschöpfen, wie z. B. den Schildkröten und Schlangen, sind gewiss besondere Bedingungen und Stimulationen vonnöthen, um ihre organische Fähigkeit zur wirklichen Aeusserung einer Stimme zu bewegen, indem bei ihnen die Hervorbringung eines Lautes mit grosser Anstrengung und vielem Aufwand von Kraft verbunden sein mag, und sie daher vielleicht nur in den Momenten der höchsten Exaltation, deren die thierische Seele fähig ist, oder der äussersten Noth zur Stimme ihre Zuflucht nehmen.

niehts von einer Stimme verlauten lässt, wird sie uns, trotz aller Aehnliehkeit und aller Uebergangsformen zwischen der Pflanzen- und Thierwelt, nimmermehr weismachen können, dass zwischen ihr und dem Thiere nicht ein greller, schneidender Unterschied stattfindet. Bei Linné wird darum aueh die Stimme als ein allgemeines Kriterium oder Kennzeiehen aufgeführt.

In seiner ganzen Krassheit und Barbarei trägt aber Herr Baehmann seinen gedankenlos-empirisehen Standpunkt in seinen Vorstellungen vom Denken zur Schau. So führt er mit einem wahren Enthusiasmus für die Wasserköpfe und Cretins S. 138 „die Verkümmerung aller Geistcskräfte bei diesen, die Schwäehe derselben bei Kindern, die Geisteskrankheiten als Folgen körperlicher Leiden, die Ueberwältigung des Geistes bis zum Sehwinden des Bewusstseins bei Betrunkenen, Ohnmächtigen, dureh äussere Einwirkungen und Verwundungen Verletzten" als Beweise „für die Abhängigkeit des Geistes von der Materie" an, ein unverkennbares Zeichen, dass ihm der Geist selbst im Grunde, wiewohl ihm unbewusst, etwas Materielles ist. Denn von der Materie kann nur abhängen, was selbst materieller Natur ist; aber nicht, was ganz und gar von ihr unterschieden, folglieh lediglich durch sich selbst bestimmt, d. i. von sich allein abhängig ist. Alle jene Thatsachen führen, wenn sie mit philosophischem Geiste betraehtet werden, zu einem ganz anderen Resultate, als man gewöhnlieh auf dem Standpunkt der vom Sehein der Dinge geblendeten Empirie aus ihnen herauszieht: nämlich zu dem, dass zwisehen dem Mensehen als Individuum und dem Geiste ein himmelweiter Untersehied ist, dass das Individuum daher allerlei Prüfungen bestanden, vor allem die harte Sehule der Materie durchgemacht haben muss, ehe es in die Mysterien des Geistes kann eingeweiht werden. Wenn ein Mensch Hunger und Durst in heftigem Grade leidet, so kann er nieht denken; aber hängt deswegen die Philosophie oder das Denken vom Essen und Trinken und folglich von der Materie ab? Im Gegentheil, indem ieh esse und trinke, befriedige ich die Forderungen, die die Materie an mieh

als Individuum macht; ich bringe sie dadurch zum Schweigen, und schaffe sie mir vom Halse, und erst in den Momenten dieser Befreiung von der Materie werde ich des Geistes theilhaftig. Die Cretins, Wasserköpfe, die Körperverletzungen, welche Verlust des Gedächtnisses oder Bewusstseins zur Folge haben u. s. w., beweisen daher nichts anderes, als dass der Mensch ein materiell-lebendiges Wesen ist, und deswegen die Geistesthätigkeit, als eine von der Materie, folglich auch von ihm selbst abgesonderte und unterschiedene, immaterielle Thätigkeit, nur mittelbar, unter der Bedingung der Mangellosigkeit und Vollendung des Körpers, seine Thätigkeit wird. Denn nur die mangellose und vollendete Materie ist mit sich fertig und im Reinen, ist die überwundene, negirte Materie, und nur als solche zu einem Organ des Geistes geeignet und erhoben, gleich wie auch nur der Mensch in den Aether des Denkens sich erheben kann, wenn er mit sich selbst fertig und im Reinen, frei von Gemüthsleiden, Affecten und Sorgen ist. Aber thöricht ist es, die Abhängigkeit des Menschen von der Beschaffenheit des Leibes und seine Leiden und Zustände zur Abhängigkeit und zu Leiden des Geistes zu machen; so thöricht, als wenn ich die Nebel, die hier in diesem Thalgrunde mir die Sonne verhüllen, für eine Sonnenfinsterniss halten wollte. Ja es ist nicht nur thöricht, es hat gar keinen Sinn, von Krankheiten, von einer Ueberwältigung, einer Verkümmerung des Geistes zu sprechen, indem es nur das Individuum ist und sein kann, welches in solchen Zuständen, wie Seelenstörungen und dergleichen, als Organ des Geistes leidet, aber nicht der Geist. Schon die Alten haben den Geist rein, unvermischt und von Leiden frei genannt. Die Unterscheidung zwischen Subjectivität und Objectivität, die wir nach Aussen zwischen uns und der Welt machen, dürfen wir daher nicht aufgeben, wenn wir an und in uns selbst kommen. In uns selbst tragen wir eine objective und subjective Welt. Und wir sind nichts anderes als die Organe dieser objectiven Welt, die wir, je nach unserer Beschaffenheit, vernünftig oder verrückt, adäquat oder falsch, klar oder dunkel, vollkommen oder verkümmert, vorstellen

und verwirklichen. Der Geist selbst aber ist die in uns von uns unabhängige und unafficirbare, objective Welt. Nur wer sich an den Schein hält, wie Mr. Antihegel, verwechselt das Individuum mit dem Geiste selbst.

So giebt er in seiner Polemik gegen die absolute Identität des Denkens und Seins zwar der Philosophie allergnädigst zu, dass im Bewusstsein Denken und Sein identisch sind, S. 61, behauptet jedoch, dass diese Einheit „weder ursprünglich, noch dauernd," (?!) „geschweige eine absolute sei". „Als Beweise gegen die Dauer führt er an: „dass das Bewusstsein, selbst dann, wenn es erwacht sei, durch Pausen unterbrochen werde, wie im tiefen Schlafe, in Ohnmachten etc." Aber widersprechen diese Erscheinungen wirklich jener Einheit? Mit nichten. Wo unser Bewusstsein aufhört, hört auch unser Sein auf, sinken wir in den Abgrund der Natur hinab. „Der schlafende Held ist nicht der Held"; aber das Heldsein ist das Sein des Menschen, der ein Held ist. Sein ist die Bethätigung unseres Wesens. Wenn und wo wir wirklich das Bewusstsein verlieren, verlieren wir auch die Gegenstände, Lebenszwecke, Interessen, Triebe, durch deren Bethätigung wir die sind, die wir sind. Wir sind nur, insofern wir thätig sind, und zwar thätig in der Art (so verschieden auch innerhalb ihrer selbst wieder diese Art ist), welche die unserem innersten eigensten Wesen entsprechende ist, in der wir allein unser Selbst- und Lebensgefühl besitzen; daher für den rohen Menschen, dessen Wesen in der Sinnlichkeit besteht, das Sein nur in der Thätigkeit des sinnlichen Genusses, im Essen, Trinken u. s. w. enthalten ist. Aber selbst der sinnliche Genuss ist für den Menschen nur durch das Bewusstsein vermittelt; erst das Bewusstsein des Genusses macht den Genuss zum Genusse. Im Schlafe habe ich keinen Geruch von der Blume, die in meiner Kammer duftet; erst durch das Bewusstsein haben ihre Düfte für mich Dasein. Das Bewusstsein ist eben selbst das Sein des Menschen. Das Sein des Steins, der Pflanze ist, dass sie Object eines Anderen ist; aber das Sein des Menschen, dass er sich selbst Object ist. Wo er daher aufhört, sich selbst Object zu sein,

wie im tiefen bewusstlosen Schlafe, wo er Object (wirkliches oder mögliches Object) eines Anderen (eines Wachenden), ein rein passives, den Angriffen einer fremden Macht wehrlos dahin- und preisgegebenes Wesen ist, so dass er selbst, ohne dass er es nur merkte, um sein Leben gebracht werden könnte; wo er also aufhört, sich selbst Gegenstand zu sein: da verliert er auch sein Sein. Die Stunden, die wir verschlafen haben, zeichnen wir nicht in dem Tagebuch unseres Lebens auf, rechnen wir nicht zu den Stunden, die wir erlebt haben, so wenig als wir die wurmförmige Bewegung des Magens und die sie unterstützenden Bewegungen der Bauchmuskeln und des Zwerchfelles bei der Verdauung für eine Motion halten, die wir uns machen. Selbst dem gemeinen Volksverstande gilt das Bewusstsein für das Maass des Seins. „Was ich nicht weiss, macht mich nicht heiss." Im altbaierischen Volksdialekt hat das Wort: Denken, an etwas denken, die Bedeutung des Maasses der Lebenszeit. „I denk an Carl Theodor nimma", d. h.: „ich habe zu jener Zeit noch nicht gelebt." „Lang denken" heisst daher so viel als viel erlebt haben, bei Jahren sein. „Halts Maul, wenn Leut redn, die lenga denkn, was du". Nur Herr Bachmann macht hievon eine rühmliche Ausnahme; denn er hält ja sogar, — der bescheidene, zufriedene, glückliche Denker, der selbst im Cadaver noch ein authentisches Zeugniss von unserer individuellen Fortdauer nach dem Tode erblickt — wie wir bereits wissen, „den Leichnam — für ein Sein unser ohne Denken." S. 61.

Aber selbst auch zugegeben, dass im Leben des einzelnen Menschen das Bewusstsein vom Sein oder dieses von jenem in besonderen Momenten sich abtrenne, wäre damit die Einheit des Denkens und Seins im Bewusstsein selbst aufgehoben? Hat denn der Philosoph nicht die Erscheinungen in ihrer Totalität aufzufassen? Und stellt nicht die Totalität der Menschen die Einheit des Denkens und Seins im Bewusstsein ununterbrochen dar? Machen denn die schlafenden Menschen die ganze Menschheit aus? Wenn wir im dunkeln Schoosse der Bewusstlosigkeit ruhen, ist denn nicht die andere Hemisphäre dann vom Lichte des Bewusstseins erleuchtet?

Ist also nicht immerdar, ohne Unterbrechung, jene Einheit ein wirkliches Factum? Denn ist es dem Begriffe und der Sache nach nicht vollkommen gleichgiltig, wo und bei wie vielen Menschen diese Einheit existirt? Kommt es nicht allein darauf an, dass sie nur überhaupt Dasein hat? Was würde nicht ein denkender Amerikaner dazu sagen, wenn er etwa gerade in dem Augenblicke, wo er sich eben im Lichte des Bewusstseins von Herzen seines Lebens erfreut, vernähme, wie ein deutscher Pedant beweisen will, dass, weil gegenwärtig seine Hemisphäre im Schlafe begraben liegt, das Bewusstsein selbst jetzt aufgehoben und folglich consequenter Weise sich die Amerikaner jetzt nicht des Bewusstseins erfreuen könnten? Uebrigens brauchen wir nicht einmal dem Herrn Bachmann zur Erweiterung seines unglaublich beschränkten Standpunktes die für ihn gewiss höchst beschwerliche Reise nach Amerika anzuempfehlen. Er kann sich ja schon auf deutschen Boden Raths erholen; er braucht sich nur seinen der Philosophie verschlossenen Kopf durch irgend einen Nachtwächterspiess trepaniren zu lassen, um sich von der gänzlichen Unhaltbarkeit seiner Gründe zu überzeugen. Denn auch die kleinste Dorfgemeinde hat bei uns einen Nachtwächter, dem sie in der richtigen Ueberzeugung, dass das Sein des Menschen lediglich vom Bewusstsein abhängt und untrennbar ist, während ihrer Nachtruhe die Sorge für ihr Leben und Eigenthum anvertraut; der daher der Träger und Repräsentant ihres Bewusstseins bei der Nacht ist, und vermittelst des Horns, mit dem er die Stunden verkündet, ein ohrenerschütterndes Argument von der ununterbrochenen Einheit des Denkens und Seins im menschlichen Leben giebt. Denn die Unterbrechung durch den Schlaf wäre nur dann eine Instanz gegen die Einheit des Denkens und Seins, wenn die Aufhebung des Bewusstseins in mir, dem Schlafenden, zur nothwendigen Folge die Aufhebung des Bewusstseins auch in den Anderen hätte; wenn meine Bewusstlosigkeit den Anderen einen Schaden brächte; also wenn Einer sich zur Ruhe begiebt, auch zugleich die Anderen mit ihm hinunter ins Verderben gerissen würden. Aber glück-

licher Weise hat die Gedankenlosigkeit des einen Menschen nicht die Gedankenlosigkeit des Anderen zur Folge.

Ebenso unphilosophisch und gehaltlos sind daher auch Herrn Bachmanns Gründe gegen die Ursprünglichkeit jener Identität; denn sie beruhen auf dem nämlichen Standpunkt, wie seine Instanzen gegen die Dauer derselben. Er führt nämlich zur Widerlegung ihrer Ursprünglichkeit an, dass „laut dem Zeugnisse der Erfahrung sich das Bewusstsein aus einem dunkeln, chaotischen und traumartigen Zustande unseres Seins erhebt, dass wir früher sind, als wir das Bewusstsein von uns selbst haben". S. 61. Allein die Erfahrung hat bei Herrn Bachmann, wie wir bereits öfters schon gesehen haben, nicht die Bedeutung der denkenden Beobachtung, sondern der Wahrnehmung des blossen Sinnenscheins, und das Zeugniss, auf das er sich hier beruft, hat daher ebensoviel Giltigkeit, wie das Zeugniss unserer Sinne von der Bewegung der Sonne. Denn die Entstehung des Bewusstseins ist ebenso nur ein Schein, wie die Bewegung der Sonne um die Erde, obwohl ein nothwendiger Schein. Die Entwicklungsgeschichte des Individuums ist nämlich nicht die Geschichte der Vernunft, des Bewusstseins; das zeitlich Erste nicht das Ursprüngliche. Der Mensch kommt erst in seinen Ursprung, indem er Geist wird, zum Bewusstsein kommt. Und wie nur die Umwälzung der Erde um ihre eigene Axe die scheinbare Bewegung der Sonne erzeugt, so ist es nur das Werden des Individuums, welches den Schein erzeugt, als entstünde auch das Bewusstsein selbst. Aber es wäre ebenso thöricht zu glauben, dass mit jedem Individuum, das bewusst wird, das Bewusstsein entstehe, wie dass mit jedem neugeborenen Wesen, das sehend wird, auch das Licht entstehe. Denn die Entwicklungsgeschichte des Individuums hat keine andere Bedeutung, als dass das Bewusstsein, welches eine an und für sich seiende Existenz, eine ewige Wesenheit, eine von ihm unabhängige Macht ist, sein Bewusstsein wird, Bewusstsein dieses Individuums; keine andere Bedeutung also, als die eines Aneignungsprocesses, einer Assimilation. Denn hätte sie die Bedeutung einer objectiven, wirklichen Entstehung des Bewusstseins,

so wäre dies, ebensogut wie das Individuum selbst, ein sinnliches Dasein, ein rein empirisches, handgreifliches, ponderables Factum, und es gäbe ebensoviele Vernunfte und Bewusstseine, als es Individuen giebt, was ein absoluter Unsinn ist. Die Natur des Lichtes bringt es mit sich, dass das geistige Licht, ebenso wie das sinnliche und noch unvergleichbar mehr als dieses, schlechthin universellen Wesens, und daher über den Wechsel von Schlaf und Wachen, Geburt und Tod erhaben ist.

Die Erfahrung selbst lehrt, dass das Individuum an anderen bereits bewussten Menschen und durch sie zum Bewusstsein heranreift, dass also sein Bewusstwerden selbst schon eine Wirkung des Bewusstseins, das Bewusstsein folglich als das Frühere ihm vorausgesetzt ist. Sie lehrt ferner, dass selbst da, wo das Individuum noch nicht seiner selbst bewusst ist, die Einheit von Sein und Denken sich als Wahrheit und Wirklichkeit bethätigt, nur dass in diesem Zustande die Momente der Einheit noch an zwei Seiten vertheilt sind. Denn das Kind ist nur dadurch, das es Object des Bewusstseins seiner Eltern ist, oder sein Sein ist wesentlich an das Bewusstsein der Eltern (oder anderer Menschen) gebunden: denn wäre es nicht Gegenstand ihres Wissens, so wäre es auch nicht Gegenstand ihrer Liebe und Pflege, indem Alles nur als durch das Denken oder Bewusstsein vermittelt, erst Dasein für den Menschen hat und Object seiner unmittelbaren persönlichen Thätigkeiten und Angelegenheiten wird. Das Bewusstsein der Eltern ist daher die Affirmation von dem Sein des Kindes: d. h. erst als Object des Wissens ist das Sein des Kindes ein aufgehobenes, geborgenes, ein gewisses, zuverlässiges Sein; denn ohne Bewusstsein gedacht ist das Kind wehr- und schutzlos unvermeidlichem Untergange anheimgegeben. Der weitere Entwicklungsgang des Kindes hat nun keinen anderen Zweck, als dass das Princip seines Seins, sein Schutzgeist, das Bewusstsein, welches zunächst als ein anderer Mensch Dasein hat, sein eigenes Wesen wird. Das Bewusstsein entspringt daher insofern in dem Kinde nur durch Eingebung, durch Erleuchtung; von Wesen, die als bewusste

bereits auf einer unendlich höheren Stufe stehen, als die Kindheit ist. Das andere Ich ist überhaupt für den Menschen der Mittler zwischen seinem Natursein und seinem Bewusstsein. *Homo homini Deus est.*

Uebrigens ist diese Erleuchtung von Aussen allerdings zugleich nur eine Entzündung der im Kinde bereits liegenden Brennmaterialien. Das Bewusstsein nämlich ist das allgemeine Licht und Princip alles Lebens; kein Leben daher ohne Bewusstsein, wenn gleich der Grad dieses Bewusstseins ein so niedriger sein kann, dass es von einem höheren Standpunkte aus zu einem bloss bewusstlosen Zustand degradirt wird. Denn wo das Leben nur irgendwie entschieden auftritt, da ist schon Wohl- und Schmerzgefühl. Der Schmerz aber ist wie die Lust Selbstbewusstsein, ein Zustand des Denkens. Das schmerzempfindende Wesen flieht, verabscheut das, was es schmerzlich afficirt. Der Schmerz ist also ein Licht, das ihm in der Finsterniss leuchtet, ein Erkenntnisprincip dessen, was seiner Natur gemäss oder zuwider ist, ein Kriterium, eine Unterscheidungskraft. Was uns namentlich an den niederen Thieren so sehr in Verwunderung setzt, ist nichts anderes als eben dieser Schein von Bewusstsein, der aber kein subjectiver ist, sondern ein wirklicher Schein von dem Lichte des Bewusstseins. Das Bewusstsein tritt allerdings da erst als Bewusstsein auf und bekommt daher auch erst da den Namen Bewusstsein, wo es in der Form des Wissens erscheint, wo sein Inhalt nicht mehr das einzelne sinnliche Selbst und sein unmittelbares selbstisches Sein ist, wie im Menschen auf der untersten Stufe und in den Thieren, deren Bewusstsein noch ganz eins mit ihren unmittelbaren Lebensbedürfnissen, nichts anderes als das Kriterium des Nützlichen und Schädlichen ist, sondern das allgemeine, darum geistige Selbst, wo es also die Form des Allgemeinen, des Absoluten hat. Aber dessen ungeachtet haben wir auch die Weisen des Seins, die wir von unserem Standpunkt aus als bloss bewusstlose auffassen und bezeichnen, schon als Stufen, Arten oder Formen des Bewusstseins zu begreifen. Einen tiefen und vernünftigen Sinn haben darum die Gedanken eines

Bruno, Campanella, Bacon, Glisson, dass die Vorstellung, die *perceptio*, ja nach Bruno und Campanella, die aber zu weit gingen, selbst die Empfindung, nicht eine nur menschliche und thierische, sondern universelle, mit allem Sein identische Kraft sei, haben die *pensées confuses* des Leibniz und die Behauptungen Descartes', Malebranches, Spinozas, dass Empfindung, Imagination, Wille (Verlangen) Arten des Bewusstseins, Bestimmungen des Denkens, *modi cogitandi* seien, obwohl diese Philosophen das Denken in einem höchst subjectiven und beschränkten Sinne auffassten.

Herr Bachmann kennt sie gewiss auch, aber leider nur historisch. Denn das ist eben das Grundübel bei ihm, dass auch nicht eine einzige tiefere philosophische Idee in ihm Fleisch und Blut geworden ist; dass er die Ideen der Philosophen nur als Lesefrüchte, als Dogmen, Sätze, als todte Produkte, aber nicht als Ideen, als Lebensgeister, als Intelligenzen, als schaffende Kräfte kennt; dass er nur als Gelehrter, als Vielwisser, aber nicht als speculativer Denker die Philosophie los hat. Denn wie hätte er sonst solche Platitüden gegen die Identität des Denkens und Seins als Instanzen vorbringen können? Wie könnte er sonst behaupten: „das Subject kann auch als nicht denkend gedacht werden, wie wenn wir nur empfinden, anschauen?" Schon der Scholiast zu Platos Phädros, wenn ich nicht irre, sagt ganz richtig: „Auch die Empfindungen sind Erkenntnisse". Die Empfindung ist nichts anderes, als die mit unserem unmittelbaren, individuellen Sinn identische Vernunft, die persönliche und sinnliche Vernunft. Empfindung ist Erkenntniss, wenn gleich Erkenntniss noch nicht in der Form der Allgemeinheit. Aber auch das Denken, als solches, ist in allen unseren selbst rein sinnlichen Handlungen und Empfindungen gegenwärtig und thätig; zwar nicht das speculative, wissenschaftliche, das in sich gekehrte, in die Tiefe versenkte, auf das Wesen der Dinge sich beziehende Denken, aber das Denken, das sich auf die Existenz der Dinge bezieht, durch das uns allein Aussendinge als Objecte gegeben sind, das Denken als Bewusstsein. Die Empfindungen sind Wahrnehmungen der

Objecte; aber dass wir die Objecte als Objecte wahrnehmen und von uns unterscheiden, ist Sache und Wirkung des in der Empfindung verborgenen Denkens. „Die Anschauung ist blind ohne Denken," sagt schon Kant. Das Auge des Auges ist das Bewusstsein. Wir sehen nur, weil auch das Sehen Denken ist. Alle unsere selbst sinnlichen Handlungen sind daher zugleich Denkacte. Selbst beim Essen und Trinken sind wir mit Geist und Bewusstsein thätig und präsent. Wenn wir in Gedanken essen, so gehen die Speisen wider Willen und Wissen auf rein mechanische Weise in uns ein; aber dann liegen sie uns auch wie Steine im Magen, gleich als wollte sich dadurch der Magen an uns für diese Vernachlässigung und Rücksichtslosigkeit revanchiren und sich darüber beschweren, dass wir die Last der Verdauung ihm allein aufbürden wollen. Dass wir bei Tisch Gabel und Messer halten können — selbst diese Kraft verdanken wir nur dem Bewusstsein; denn wenn wir das Bewusstsein verlieren, so entsinken sie unseren Händen. Alle Kraft in uns ist daher zuletzt nur die Kraft des Denkens.

Deswegen ist auch „ein Denken ohne Bestimmtheit, ohne Voraussetzung des denkenden Subjects und des gedachten Objects" nichts weniger als „ein Hirngespinnst", wie es Herr Bachmann S. 63 unbedachter Weise nennt. Denn das denkende Subject, um dieses als das wichtigste Moment in dieser Angelegenheit hervorzuheben, ist doch wohl, eben als denkendes, nicht so ohne allen Unterschied ein und dasselbe mit dem essenden, trinkenden, riechenden Subject. Es ist vielmehr das höhere, das übersinnliche, intelligente Subject in uns, das denkt; mit Einem Worte: das Ich in seinem reinen, metaphysischen Sinne. Was ist nun aber das Ich? Leider! gar nichts weiter als ein — übrigens höchst reales — Hirngespinnst der Vernunft. Wer nicht denkt, ist nicht Ich. „Dein Ich," sagt Fichte, „kommt lediglich durch das Zurückgehen deines Denkens auf sich selbst zu Stande". Ein Blödsinniger ist deswegen kein zurechnungsfähiges Selbst, keine rechtliche Person. Alle Menschen, die sich nicht im Zustande des Blödsinns oder der tiefsten Rohheit befinden, sind darum,

die meisten aber wider Willen und Wissen, Fichtianer und Cartesianer. Alle bestätigen im Stillen die Wahrheit des Satzes: *Cogito, ergo sum:* Ich denke, darum bin ich. Alle wollen lieber todt, als Narren sein; fühlen also, dass die Vernunft ihr höchstes Gut ist, dass, wer sie verliert, sich selbst verliert. Das Denken ist also das dem (denkenden) Subjecte Vorausgesetzte, denn dies ist nur durch das Denken Subject; es ist die Substanz desselben: so dass ich wohl das Denken ohne Subject denken und für sich selbst zum Princip machen kann und muss, aber nicht umgekehrt das Subject ohne das Denken; denn das denkende Subject ist nichts ausser dem Denken, es ist nichts anderes als das Denken selbst, als wirklicher, gegenwärtiger Actus.

Es ist übrigens dieses Verhältniss, in welchem das denkende Subject zum Denken steht, nicht nur ein vom Denken giltiges, sondern ein allgemeines Verhältniss. Es findet überall statt, wo das Prädicat im Verhältniss zu dem Subjecte, dessen Prädicat es ist, die Bedeutung des Wesens hat, wo das Subject das, was es ist, lediglich durch sein Prädicat ist. So ist das Leben, gedacht als Prädicat eines (des lebenden) Subjects, dessen Wesen, dessen totale, volle, von Grund aus es erschöpfende Bestimmung. Das Leben hat daher die Eigenschaft, für sich selbst, als das Leben, als Princip an die Spitze der Philosophie treten oder überhaupt selbständig aufgefasst werden zu können. Es wäre thöricht, dagegen einwenden zu wollen, dass das Leben ein Hirngespinnst sei; denn es setze voraus das lebendige Subject, das thierische oder menschliche Subject, und man müsse deshalb mit diesem anfangen. Denn was ist das lebende Subject ausser dem Leben? Wir können es nicht für sich, als Subject ohne Leben gedacht, als etwas noch ausserdem Reales fixiren, gleich als hätte das Subject das Leben: denn das Subject für sich, abstrahirt vom Leben, wäre ja das Leblose, Todte, und wie könnte das Todte das Leben haben? So ist das Sein das Wesen des Seienden, inwiefern wir das Seiende lediglich als Seiendes denken und keine anderweitigen Bestimmungen, die nicht zur Sache gehören, in den Begriff des

Seienden einschwärzen. Alles Seiende als Seiendes, sagt Parmenides, ist Eins. Und Christ. Thomasius: „das Sein ist überall Einerlei; das Wesen ist so vielfältig als die Dinge selbst.“ Das Seiende hat also keine andere Bestimmung, als das Sein; es geht ganz und gar in dem Begriff des Seins auf; das Seiende ist selbst das Sein. Wohl zu den schwächsten Vorwürfen, die man gegen den Anfang der Hegelschen Logik vorbringen kann, gehört darum der unlängst gemachte Vorwurf, dass „das Seiende früher als das Sein sei,“ — eine Einwendung, die eigentlich gegen die Philosophie überhaupt geht und ihr ihr innerstes Wesen zum Vorwurf macht: denn das Wesen der Philosophie besteht gerade darin, dass sie, um diese Bestimmungen festzuhalten, das Verhältniss von Subject und Prädicat, wie es im gemeinen Leben und in der empirischen Anschauung gilt, als welcher ihrer eigentümlichen Natur nach das Subject als das Frühere, das Erste nothwendig erscheint, geradezu umgekehrt, das Prädicat zum Subject und das Subject zum Prädicat macht. Dieser Umkehrungsprocess ist aber nicht allein der Process, vermittelst dessen die Philosophie ihr Wesen, die Wahrheit offenbart, sondern der allgemeine Weg, auf dem das Wesenhafte, Grosse, Wahre in allen Sphären des Lebens sich verwirklicht. Ein grosser Mann ist überhaupt in jeder Sphäre nur der, welcher das Object seines Lebens, das ihm als Prädicat beigelegt wird und in dem gemeinen Manne, der eben deswegen sich nicht aus dem Staube erhebt, nur den Rang und die Bedeutung eines Prädicats behauptet, zum dominirenden Subject, sich selbst aber nur zu einem Prädicat desselben macht, so dass die Sache wohl ohne ihn, aber er nicht ohne die Sache gedacht werden kann, seine Subjectivität nichts anderes ist, als die Personification der Idee. Daher von jeher grosse Menschen für phantastische oder gar verrückte Köpfe galten, eben weil sie den Standpunkt des gemeinen Lebens wirklich verrücken, und das was dem gewöhnlichen mittelmässigen Kopfe nur als Eigenschaft Realität hat, als Subject für sich zum Princip erhoben aber nur als ein Hirngespinnst, ein Abstractum erscheint, zu ihrer alleinigen Substanz erheben. So ist z. B.

die Dichtkunst in einem schlechten Poeten, der die Poesie als blosse Gelegenheitssache oder als Handwerk oder Steckenpferd behandelt, nicht denkbar ohne Voraussetzung dieses dichtenden Subjects: denn seine Gedichte sind lediglich nur Machwerke dieses uninteressanten Subjects; sie haben keinen objectiven Werth, keine allgemeine Bedeutung, kein von ihm unabhängiges Kunstinteresse. Die Gedichte des wahren, grossen Dichters dagegen sind Produkte der Kunst selber: denn in ihm ist die Poesie zu einem selbständigen Princip herausgeboren; der Poet ist hier nichts anderes als die Poesie als wirklicher Actus, als die Fleisch und Blut gewordene Poesie. Wo irgend eine Realität von einer blossen Eigenschaft zur Substanz oder zum Subject, zur Universalmonarchie gleichsam, sich steigert, so erscheint sie im Menschen als Genie; aber eben nicht der Mensch hat Genie, sondern, wie die Beobachtung selbst lehrt, das Genie hat den Menschen. Jede positive Geistestätigkeit offenbart sich deswegen überhaupt nur da in ihrer Wahrheit, wo sie aus einer nur menschlichen Kraft zu einer göttlichen Kraft erhoben und als solche von dem Subjecte erkannt, verehrt und ausgeübt wird. So erscheint und offenbart sich das Denken, obwohl alle Menschen denken, in seinem wahren Wesen nur in dem Philosophen: denn nur von ihm wird es als für sich selbst bestehendes Wesen, als Substanz gefeiert, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil sich factisch das Denken als Substanz in ihm bewährt und bethätigt.

Der Jenaer Antihegel macht nun freilich hiervon eine sehr unerfreuliche Ausnahme. Als eine göttliche Kraft hat er nie das Denken empfunden, obwohl er mehrmals versichert, dass nach ihm auch die Vernunft „göttlichen Ursprungs“ sei. Dies ist aber in seinem Munde eine leere Phrase; denn, wie der ganze Standpunkt seiner Kritik hinlänglich beweist, seine Vernunft ist nichts anderes als ein armseliges, der „Unterstützung“ bedürftiges, nur vermittelst eines „kunstreichen“ orthopädischen „Apparates“ mit Müh und Noth über dem Boden sich aufrecht erhaltendes Geschöpf — ein von den gemeinsten Stoffen des animalischen Lebens abgezogenes Un-

schlitt — ein aus dem, was die Idee von sich als Unrath ausscheidet, zusammengekneteter Teig — eine Schmeissfliege, die, zum Zeugniss ihres göttlichen Ursprungs, das Aas als Ambrosia hinunterschluckt.* Deswegen erscheint ihm auch die Bedeutung, die Hegel der Logik als der Wissenschaft des reinen Denkens giebt, höchst excentrisch und transcendent, so dass er im affectirten Eifer seiner im höchsten Grade trivialen Religiosität S. 90 pathetisch ausruft: „Wie in aller Welt kommen denn die Kategorien dazu, Gott der Vater zu sein? Ist das denn der Gott, den wir anbeten sollen, der Gott der Macht und Stärke, aber auch der Gott der Liebe und Gnade?“ Denn wäre wirklich der göttliche Ursprung der Vernunft bei ihm mehr als eine fade Redensart, so würde er im Stande gewesen sein, wenigstens die Idee der Hegelschen Logik, wenn auch nicht die Art und Weise der Ausführung, in ihrer Wahrheit zu begreifen und anzuerkennen. Wenn nämlich die Vernunft göttlichen Ursprungs ist, so muss sie doch wohl Zeugnisse ihrer Abkunft in sich haben, Urkunden, durch die sie sich als solche legitimirt. Worin sollen nun aber diese enthalten sein, wenn nicht in den allgemeinen und nothwendigen, allem unseren Denken als seine Basis und reale Möglichkeit zu Grunde liegenden Formen oder Bestimmungen, die zusammen den (freilich nicht alleinigen und ganzen) Inhalt der Vernunft ausmachen? Das Sein, die Qualität, die Quantität, das Wesen, die Ursache, der Begriff, das Urtheil, der Schluss sind, ob sie uns gleich als Begriffe nur vermittelst der Abstraction Gegenstand werden, doch keine Producte der Abstraction, keine Machwerke unseres Denkens, sondern vielmehr die Principien, von denen wir in unserem Denken abhängen, ohne die wir kein Object denken können. Wenn daher die Vernunft aus Gott ist, so müssen auch die Bestimmungen, ohne welche sich die Vernunft gar nicht als Vernunft bethätigen kann, die ursprünglichen, allgemeinen Formen aus Gott sein. Wenn sie aber aus Gott sind, so sind sie doch hoffentlich in Gott.

* Man denke nur z. B. an den Leichnam als eine Instanz gegen die Identität des Seins und Denkens.

Wenn indess Herr Bachmann sagt, dass nach der Hegelschen Logik „das Maass, das extensive und intensive Quantum, so wie die Knotenlinie von Maassverhältnissen ein Moment sei, wodurch sich Gott durch seine eigene Dialektik nothwendig bestimmen muss in seinem inneren Sein, abgesehen von der Offenbarung durch die Schöpfung", ja, „dass Gott an sich, seinem ewigen Wesen nach, vor der Schöpfung der Endliche sei", so sind diese und ähnliche Behauptungen ebenso boshafte, als absurde Entstellungen. Nach Hegel können nämlich nur die primären Bestimmungen, die an und für sich absolut, Totalitäten, Principien einer ganzen Sphäre sind, daher zu Principien eines vollständigen Systems, einer totalen Weltanschauung gemacht werden können und in der Geschichte wirklich gemacht worden sind, nicht aber die secundären Bestimmungen, die lediglich gesetzte und vermittelte, relative, abhängige sind — können also, so zu sagen, nur die Ur- und Stammbegriffe, aber nicht die einzelnen von ihnen abgeleiteten Zweige und Sprösslinge als Definitionen oder Bestimmungen Gottes gebraucht und angesehen werden. So das Sein, als das Princip und die Totalität der Sphäre der Qualität, aber nicht die Beschaffenheit, das Etwas, die Grenze, die Veränderung; so das Maass (das Maass absolut gedacht), aber nicht ein bestimmtes Maass- und Zahlverhältniss. Und ist etwa das Maass eine ungöttliche Bestimmung? Hängt die Beschaffenheit eines Wesens nicht von dem Grade seiner Nähe oder Entfernung von Gott ab? Ist nicht die absolute Realität das Maass, nach dem sich der innere Werth einer bestimmten Realität bestimmt? So nennt denn Hegel in seiner Logik (I. Bd. erste Ausgabe S. 35) ausdrücklich das Sein die erste Definition des Absoluten, und führt, nachdem er bereits die Begriffe des Daseins, der Realität, des Etwas, der Veränderung, der Qualität abgehandelt hat, erst das Unendliche in seinem „einfachen Begriffe" (nämlich als „die Negation der Negation, die Beziehung auf sich, durch Aufheben der Bestimmtheit") S. 80, „als die zweite Definition des Absoluten" an. In seiner Encyklopädie (zweite Ausgabe S. 85) jedoch er-

klärt er sich hierüber noch bestimmter, indem er sagt: „Das Sein selbst, so wie die folgenden Bestimmungen nicht nur des Seins sondern die logischen Bestimmungen überhaupt, können als Definitionen des Absoluten, als die metaphysischen Definitionen Gottes angesehen werden; näher jedoch immer nur die erste einfache Bestimmung einer Sphäre, und dann die dritte, als welche die Rückkehr aus der Differenz zur einfachen Beziehung auf sich ist. Die zweiten Bestimmungen, als welche eine Sphäre in ihrer Differenz sind, dagegen sind die Definitionen des Endlichen.“ Ferner heisst es in der Logik (in der Ausgabe der sämmtlichen Werke S. 147): „Die Formen des Daseins fallen aus in der Reihe der Bestimmungen, die für Definitionen des Absoluten angesehen werden können, da die Formen jener Sphäre für sich unmittelbar nur als Bestimmtheiten, als endliche überhaupt gesetzt sind.“ Was aber von den Formen des Daseins gilt, dasselbe gilt auch von den Formen, die innerhalb anderer Sphären das sind, was die Formen des Daseins innerhalb der Sphäre des Seins. Kein Denker war ferner davon, als Hegel, endliche Kategorien zur Bestimmung des absoluten Wesens anzuwenden, so dass es nach ihm hiesse: Gott ist dies und das, da er vielmehr nach ihm die absolute Negativität alles Dies- und Das-Seins ist; daher auch die Form der Definition selbst von Hegel als eine dem Absoluten unangemessene Form bestimmt wird. Will man auch die Bedeutung und Stellung, die Hegel der Logik (als Metaphysik übrigens) im System der Wissenschaft einräumt, nicht zugeben, so wird ihm doch nie das hohe Verdienst abgesprochen werden können, dass er der erste war, der eine Kritik der Kategorien gab, die Kraft und Bedeutung der wesentlichen Denkformen, ihren Werth und die Grenze ihrer Giltigkeit mit ebenso viel Tief- als Scharfsinn bestimmte; dass seine Logik daher ein treffliches Werkzeug ist, um das Wesen eines Gegenstandes durch keine ihm unangemessenen Bestimmungen zu verunreinigen und zu entstellen, sondern vermittelst der adäquaten Kategorien, die daher auch allein einen Begriff von ihm gewähren, in seiner Lauterkeit zu erfassen; auf einen

Gegenstand also nur die Bestimmungen anzuwenden, die seine, Selbst-Bestimmungen sind. So lehrt z. B. Hegels Logik, dass das Verhältniss der Wechselwirkung keine Kategorie ist, die der Natur der Seele und ihrem Verhältnisse zum Leibe entsprechend ist, indem dieser Begriff einer niedrigeren Sphäre angehört; dass wir die Bestimmungen des absoluten Wesens nicht in ihrer eigentümlichen Natur (nämlich der, Bestimmungen des Absoluten zu sein) denken, wenn wir sie als Eigenschaften denken, indem nur der Reflexionsbestimmung des Dings diese Kategorie entspricht; dass die Begriffe des Grundes, der Ursache, des Wesens, wie wenn wir sagen: Gott ist das Wesen oder der Grund oder die Ursache der Welt, zwar allerdings Bestimmungen Gottes, aber noch nicht die wahren, adäquaten, sondern unzureichende abstracte Bestimmungen sind. Seine ganze Logik ist nichts weiter als der ausführliche Beweis, dass nur der Geist die adäquate Bestimmung Gottes ist, denn die Idee, der Schluss seiner Logik, ist nichts anderes als der Begriff des Geistes, wie er in der Logik vorkommt, so dass die Definition Gottes als absoluter Idee nur der rein logische oder metaphysische Ausdruck von der Bestimmung Gottes als absoluten Geistes ist. Dieser Beweis wird aber von Hegel so geführt, dass es die Idee selbst ist, welche sich als die einzige absolute Bestimmung des Absoluten erweist; dass die Kritik der Kategorien ihre eigene Dialektik ist, wodurch sie sich selbst (als selbständige Definitionen, denn als Momente werden sie erhalten) negiren, und vermittelst dieser Negation, (der objectiven Darstellung ihrer, als endlicher, dem Begriffe des Absoluten nicht gemässer Bestimmungen) die absolute Idee als ihre Wahrheit nicht nur, sondern als alle, als die einzige Wahrheit verwirklichen. Und damit sind wir denn auf den Punkt gekommen, in dem wir die Quelle von den unvernünftigen und lächerlichen Consequenzen, die Herr Bachmann macht, zu erkennen haben. Hegel sagt nämlich: „Die Logik ist als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. Dieses Reich ist die Wahrheit selbst, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist; man kann sich

deswegen so ausdrücken, dass dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung (welche letztere Bestimmung offenbar bei Hegel ein blosses Bild ist, das aber Herr Bachmann als pure nackte Wahrheit aufschnappt, und nun allerlei Consequenzen daraus zieht) der Natur und eines endlichen Geistes ist". Und die Dialektik, die Methode der Logik, bestimmt er als die eigene Form und Bewegung des Inhalts, z. B. „es ist der Inhalt in sich selbst, die Dialektik, die er an sich selbst hat, die ihn fortbewegt". Also, schliesst Herr Bachmann, weil der Inhalt der Logik die Darstellung des Wesens Gottes, die Dialektik aber die selbsteigene Form dieses Inhalts ist, also ist Gott in Wirklichkeit nach Hegels Logik „das Endliche". Denn das Endliche ist ein Moment innerhalb des dialektischen Verlaufes der Logik, also „die Knotenlinie von Maassverhältnissen ein Moment, zu dem sich Gott selbst in seinem innersten Wesen bestimmen muss", oder richtiger er selbst diese Knotenlinie, — denn es ist nicht einzusehen oder vielmehr es ist recht gut einzusehen, warum Herr Bachmann hier den milderen Ausdruck Moment gebrauchte, nämlich darum, weil sonst die Ungereimtheit seiner Folgerungen zu sehr in die Augen gesprungen wäre — also ist Gott, schliessen wir weiter im Sinne und Geiste des Herrn Bachmann, die Neutralität, also die Specification der Neutralität, also die Wahlverwandtschaft, also die chemischen Stoffe selbst, als welche das Subject dieser Verhältnisse sind, also das extensive und intensive Quantum, das directe und umgekehrte Verhältniss, also das Potenzenverhältniss, also der Bruch — denn alle diese Verhältnisse sind Momente der Logik — also ist Gott auch der Buchstabe, der erste, zweite und dritte Abschnitt, die Pagina so und so viel — ein Schluss, zu dem wir vollkommen berechtigt sind, denn Hegel selbst sagt, die Erscheinung und das Wesen, das Aeussere und Innere sind identisch, der Buchstabe ist aber die Erscheinung, die Aeusserung des Gedankens, — also besteht Gott aus drei Bänden — denn die Logik begreift drei Theile: Sein, Wesen, Begriff in sich, welche wenigstens in ihrer ursprünglichen Gestalt ihre äussere

Existenz in drei Bänden haben, und das Innere und Aeussere ist ja identisch — also ist Gott nach Hegels Logik ein Wesen, das man in seinen beiden Rocktaschen bequem unterbringen kann, also ist der Schöpfer in seinem ewigen Wesen vor der Schöpfung das Geschöpf eines Geschöpfs, Namens Hegel, das in Berlin als Professor der Philosophie am Kupfergraben lebte, also — also sind die Schlüsse, die wir eben machten, keine Persiflage, keine übertreibende Carikatur, sondern das wohlgetroffene Conterfei des Herrn Bachmann, der präcise, consequente, adäquate Ab- und Ausdruck seiner ganzen Kritik: also sind allerdings alle diese Also eine Persiflage, eben weil sie dem Jenaer „Antihegel" so ähnlich sehen wie ein Ei dem anderen, er selbst aber nichts anderes ist als eine eingefleischte Persiflage auf die Philosophie.

Die Persiflage ist aber doppelter Art. Die eine persiflirt, indem sie ihren Gegenstand nur vergrössert, um ihn darzustellen, wie er wirklich ist, die andere persiflirt, indem sie ihren Gegenstand verändert und entstellt. Die erstere Art giebt also nur dadurch das persiflirte Subject dem wohlverdienten Gelächter der Einsichtsvollen Preis, dass sie die Sache in ihrem wahren Lichte zeigt; die andere stellt sie in einem falschen Lichte dar, um dadurch der Schadenfreude des Pöbels ein Fest zu bereiten, des Pöbels, der sich nur gross fühlt, wenn er das Grosse in seinen eigenen Morast hinabzieht. Wie aus den bereits gelieferten Belegen zur Genüge erhellt, ist der Jenaer „Antihegel" eine Persiflage dieser letzteren Art. Ja er hat diese Gabe wirklich bis zu einem solchen Grade der Virtuosität cultivirt, dass uns seine Kritik mehrmals unwillkürlich aufs Lebhafteste an die Zauberkunst der Circe erinnerte, die sich bekanntlich darauf verstand, Menschen in Bären, Schweine und Wölfe zu verwandeln, wie die unglückseligen Gefährten des Ulysses erfahren mussten. Denn die Manier seiner Polemik beruht nur auf dem Kunstgriff, einen philosophischen Satz dadurch im Widerspruch mit der Vernunft und folglich als ungereimt darzustellen, dass er das Subject desselben in ein wesentlich anderes Subject metamorphosirt, die Prädicate aber, die dem Subject in

diesem Satze gegeben werden, gleichwohl beibehält. Natürlich kommt ein ungereimter, lächerlicher Widerspruch zum Vorschein, wenn man die Prädicate, die sich wesentlich nur auf die Gefährten des Ulysses in Menschengestalt bezogen, nun auf die Schweine anwendet, in die sie die Madame Circe eigenmächtig verwandelt hat. Proben dieser gewaltthätigen Metamorphosen gaben schon seine Einwürfe gegen die Ideenlehre Hegels, und gegen die Stimme als ein Prädicat „des Thiers im Allgemeinen." Zum Ueberflusse wählen wir noch als Beleg, zum Schlusse unserer Kritik, die Art, wie er den Process des Zusichselbstkommens Gottes darstellt — eine Materie, bei deren Kritik der „Antihegel" nothwendiger Weise um so oberflächlicher sich zeigt, je tiefer, schwieriger und bedeutungsvoller dieser Gegenstand ist, und um so widerlicher den denkenden und unterrichteten Leser afficirt, als sich, hier besonders, zu der wässrigen Brühe seiner Intelligenz auch noch die Wassersucht seines trivial-religiösen Herzbeutels hinzugesellt, aus dem er sogar ein paar Mal wirklich Krokodilsthränen,* aber mit vieler Anstrengung und Ungeschicklichkeit, auspresst, um das grosse Publikum auch von seiner schwächsten Seite für sich zu gewinnen und gegen Hegel aufzuhetzen. Denn auch seine Kritik dieser so ernsten Materie ist, wie sich von selbst versteht, nichts weniger als eine Kritik, sondern eine ganz plumpe Persiflage, die er dadurch zu stande bringt, dass er das Subject des Processes, als ein in dieser Art gewandter Taschenspieler, verändert. Aus dem Gott im Menschen macht er nämlich einen Gott ausser dem Menschen, und den Menschen in Gott verwandelt er in den Menschen ausser Gott, in das endliche, erscheinende Individuum: so dass nun der Process, der wesentlich ein identischer Act ist, d. h. nur ein Process Gottes, in dem Er bei Sich selbst bleibt und ist, nur zu Sich selbst sich verhält, an zwei ausser einander seiende, sich fremde Wesen vertheilt und daher Gott in das seinem Wesen unangemessene Verhältniss versetzt wird, dass er abhängig vom Menschen

* Man vergleiche z. B. die Stellen S. 155 und S. 68.

erscheint, insofern als er erst in ihm zum Bewusstsein, oder doch, wie es bisweilen der „Antihegel“ mit einer wohlweislich hinzugesetzten Cautel ausdrückt (S. 130 z. B.), zum „vollen“ Bewusstsein kommen soll; daher Monsieur Antihegel dem Hegel Schuld giebt, dass „Gott nach ihm von dem Menschen das Bewusstsein seiner selbst als Gegengeschenk für die Wohlthat des Lebens erhalte“ (S. 101, 128, 131), dass „das Bewusstsein Gottes von sich durch das menschliche Bewusstsein bedingt sein soll,“ S. 163, und so nach seiner löblichen Manier gerade wieder das Wesentliche, worauf es bei diesem Process ankommt, ignorirt oder unter einem der Wahrheit geradezu entgegengesetzten Gesichtspunkt darstellt. Denn die wesentliche Idee, die diesem Processe des Zusichselbstkommens Gottes bei Hegel zu Grunde liegt, sein ebensowohl objectiver wie subjectiver Zweck, ist kein anderer, als das Bewusstsein als eine objective Bestimmung Gottes zu construiren. Als eine solche kann es aber nur construirt werden, wenn das Bewusstsein als die Selbst-Bestimmung Gottes, als das Resultat seines eigenen selbstthätigen Wesens erkannt wird. Wird dagegen das Bewusstsein schon im Anfange vorausgesetzt und als Sein schlechthin von Gott prädicirt, (wie wenn wir sagen: Gott ist ein lebendiger, selbstbewusster Geist,) so ist das Bewusstsein nichts weiter als eine Versicherung, ein Prädikat, welches das Subject von Gott aussagt; so ist Gott nur geglaubt und vorgestellt als Bewusster, aber er ist es nicht wirklich, nicht an und durch sich selber, weil er selbst-bewusster nur sein kann und ist, wenn das Bewusstsein genetisch aus ihm entwickelt werden kann. Genetisch kann es aber nur entwickelt werden, wenn diese Entwicklung objectiv begründet, wenn Gott daher es selbst ist, der aus seinem Wesen sein Bewusstsein erzeugt. Und die Genesis seines Bewusstseins beruht nach Hegel nur auf dem Acte, dass Gott die unmittelbare Einheit seines Wesens mit sich aufhebt, sich selbst sich entgegensetzt (denn kein Bewusstsein ist möglich ohne Gegensatz oder Entzweiung) und erst durch die Negation dieser Entgegensetzung für sich vermittelte, in sich reflectirte, be-

wusste Einheit wird. Aber durch diese genetische Entwicklung ist keineswegs die Ursprünglichkeit, Apriorität und Selbständigkeit des Bewusstseins in Gott aufgehoben; denn das Bewusstsein ist als das immanente Ziel, als der Zweck der Bewegung oder Entwicklung der erste Impuls, der Urtrieb, der wahre (zunächst verborgene) Anfang desselben. Dies findet übrigens bei Hegel in jeder wahren Entwicklung in der Philosophie statt. Daher er sagt, dass immer zugleich „das Vorwärtsgehen ein Rückgang in den Grund und zu dem Ursprünglichen ist, von dem das, womit der Anfang gemacht wurde, abhängt". „Das Wesentliche ist eigentlich, nicht dass ein rein Unmittelbares der Anfang sei, sondern dass das Ganze in sich selbst ein Kreislauf ist, worin das Erste auch das Letzte, und das Letzte auch das Erste wird." Logik I. Bd. S. 9. Desgleichen S. 331: „Der Fortgang von dem, was Anfang ist, ist in der Philosophie zugleich der Rückgang zu seiner Quelle, zu seinem wahrhaften Anfang. Somit beginnt im Hinausgehen über den Anfang zugleich ein neuer Anfang, und das Erste zeigt sich damit als nicht der wahrhafte". Ja diese Art der Entwicklung ist das Wesen der Hegelschen Methode. Diese Methode ist darum auch der nothwendige Schlüssel zur richtigen Auffassung und Würdigung jenes Processes, und wer diesen kritisiren will, muss zuerst oder zugleich die Methode Hegels zum Object der Kritik machen. Demzufolge kommt also Gott aus seiner Selbstentäusserung in die Natur im Menschen zu sich selbst, und das Selbstbewusstsein erscheint so als ein abgeleitetes, entstandenes, durch den Menschen vermitteltes, als ein Product. Aber in der That ist es vielmehr, als das absolute Ziel, als die reale Zweckbestimmung der Entäusserung in die Welt und Geschichte, das wahrhaft Erste und Ursprüngliche, das Princip der Bewegung, das einzige *agens*, welches als ihr producirendes Princip Mensch und Natur voraussetzen,* indem eben ihr

* Es gilt dies in der Hegelschen Philosophie überhaupt von Gott. „Gott ist so das Resultat der Philosophie, von welchem erkannt wird, dass es nicht bloss das Resultat ist, sondern ewig sich

τελος, ihr Zweck, dass und warum sie sind, lediglich das Selbstbewusstsein Gottes ist — eine Bedeutung des Menschen und der Natur, die keineswegs es ausschliesst, dass sie auch für sich einen Zweck und Bedeutung haben, gleichwie jedes Organ des Leibes ein eigenes Leben hat, Zweck für sich ist, indem es zugleich in Bezug auf ein höheres Organ oder die Totalität des Lebens nur dessen Mittel ist.

Als die positiven oder vielmehr absoluten Weisen des Selbstbewusstseins Gottes bestimmt Hegel die Religion, die Wissenschaft. Sie haben daher bei ihm nicht bloss subjective, menschliche Bedeutung, sondern als die höchsten Interessen sind sie selbst göttliche Zwecke oder Angelegenheiten Gottes. So sehr diese Bestimmung den gang und gäben Vorstellungen zu widersprechen und eine rein transcendente, die Grenzen der Vernunft und menschlichen Natur überspringende metaphysische Hypothese zu sein scheint, so lässt sich doch durch ganz einfache Mittel einem unbefangenen, offenen Menschen die Wahrheit dieser Idee zu Verstand und Gemüthe bringen. Was will in uns z. B. der Wissenstrieb sagen, der alle Hindernisse und Schranken rücksichtslos durchbricht, alle Triebe an Macht und Stärke überbietet, unserer natürlichen Selbstsucht geradezu entgegengesetzt ist, wider Willen und Wissen sich unserer bemächtigt und aus dem Paradies der Unschuld und Unwissenheit uns herausreisst, der uns alle Güter, Genüsse und „Ansprüche auf persönliches Glück" als ein Nichts gegen das Object, das er begehrt, vernachlässigen, ja verachten macht? Was sagt er anderes, als dass er nicht ein menschlicher Trieb, dass er der Trieb der Wahrheit selber, dass es ihr Interesse ist, von dem Menschen erkannt zu sein? Was bedeutet ferner der Trieb, der uns so mächtig antreibt, eine erkannte Wahrheit Anderen mitzuteilen? Was anders, als dass es nicht nur unser Bedürfniss ist, uns durch die Bestätigung der Anderen die Gewissheit der Wahrheit zu geben, dass die Wahrheit an und für sich selber redseliger,

hervorbringt, das Vorhergehende ist. Die Einseitigkeit des Resultats wird im Resultat selbst aufgehoben." Religionsphilos. I. Band, S. 18.

mittheilender Natur ist, dass ihr das Wissen, welches sie, in sich verschlossen, von sich hat, nicht genügt, dass sie nur im Gewusstwerden von Anderen sich selbst weiss, nur im Genossenwerden sich selbst geniesst?

Wie das Sehen dem Lichte nicht gleichgiltig ist, denn das Sehen ist nur die Affirmation, das Zeugniss dessen, was das Licht an sich ist — seine Natur ist ja zu erleuchten, das Sehen zu bewirken; — so ist der Wahrheit die Erkenntniss nicht gleichgiltig; im Gegentheil es gehört zu ihrer Natur, erkannt zu werden. Das Erkanntwerden bethätigt erst, was sie an sich ist, offenbart, realisirt sie als das Licht des Geistes. Die Erkenntniss des Menschen von ihr ist daher nur die Affirmation ihres eigenen Wesens, ihre Selbstgewissheit. Wenn es eine Erkenntniss der Wahrheit giebt, was anders kann sie denn auch sein, als die Selbst-Erkenntniss der Wahrheit? Denn wenn sie Erkenntniss der Wahrheit ist, so ist sie doch hoffentlich die wahre Erkenntniss. Kann sie aber als die wahre von der Wahrheit selbst unterschieden sein?

Ebenso, wenn es eine Liebe der Wahrheit giebt — und sie ist eins mit der Erkenntniss derselben, denn die Wahrheit ist rein als solche zugleich das Positive, das Gute überhaupt und das höchste Gut, folglich Gegenstand der Liebe — was kann diese anders sein, als die Liebe der Wahrheit zu sich selber? Denn wer die Wahrheit liebt, der liebt sie und kann sie nur um ihrer selbst willen lieben, nicht um eines persönlichen oder anderen ihr fremden Zweckes willen; seine Liebe ist nur die Wirkung, der Reflex der Wahrheit auf sein Gemüth, welches sie ungetrübt ihr selbst zurückstrahlt; seine Liebe also nichts anderes als die Reflexion der Wahrheit in sich selber, ihr eigenes Selbst-Gefühl.

Dass nun aber die Erkenntniss der Wahrheit wesentlich oder die Erkennbarkeit eine objective Bestimmung derselben ist, zeigt sich so. Alles Sein ist wesentlich zugleich Sein für Anderes. Der Mensch macht selbst das Füranderessein zum Maass des Seins an sich: so spricht er auf dem Standpunkt der Sinnlichkeit dem Sein ab, was nicht für seine Sinne ist; so sagen wir selbst auf dem Standpunkt des bürgerlichen

Lebens von einem Menschen, der kein bestimmtes Geschäft oder Amt hat, wodurch er etwas für Andere ist, er sei Nichts. Darum ist die Subjectivität der Objectivität nicht äusserlich. Im Gegenteil die Natur ist wesentlich Object des Sinns und vermittelst des Sinns Object des Bewusstseins. Der Sinn ist nichts als ihr eigener ausdrücklicher Wille, das ihr aus der Seele gesprochene Wort. Sie will wahrgenommen sein. Das Sein des Seins ist erst das Bewusstsein.

Aber das Sein für Anderes ist wesentlich zugleich Fürsichsein. Etwas ist nämlich nur dadurch für uns oder Anderes überhaupt, dass es ein Bestimmtes, irgendwie Beschaffenes ist. Was keine Beschaffenheit hat, kann begreiflicher Weise kein Object des Bewusstseins, der Wahrnehmung, sei es nun geistiger oder sinnlicher, kann überhaupt für nichts Anderes sein; denn eben die Beschaffenheit ist es, wodurch etwas einem Anderen sein Sein bekundet. Aber die Beschaffenheit ist nichts anderes als die Position der Position. Erst bestimmtes Sein ist Sein. Aus den Beschaffenheiten wird daher erkannt, was ein Ding ist; es selbst wird in ihnen wahrgenommen; das Andere, für welches es ist, ist sein Spiegel; seine Beziehung auf Anderes, sein Sein für dasselbe, also zugleich seine Zurückbeziehung auf sich selbst, sein Fürsichsein.

Wenn nun aber das Sein für Anderes eine wesentliche Bestimmung alles Seins ist, so ist es auch nothwendig eine Bestimmung der Wahrheit; denn eine allgemeine Bestimmung ist nur darum eine allgemeine, weil sie eine Bestimmung der Wahrheit ist. Das Füranderessein der Wahrheit ist nun aber ihr Erkanntsein. Aber was ist die Erkenntniss der Wahrheit, indem sie sich auf uns bezieht, uns Gegenstand ist, anders als die Zurückbeziehung der Wahrheit auf sich; was anders ist Sein für uns als ihr Sein für sich selbst? Sie ist uns Gegenstand; aber das Wir bedeutet uns nur als Erkennende, die Erkenntniss; und diese hat (als Erkenntniss der Wahrheit) keinen anderen Inhalt als die Wahrheit, ist nicht unterschieden, etwas Apartes und Separirtes von ihr. Die Erkenntniss ist daher das Verhältniss der Wahrheit zu

sich selber, ihr Sichselbstgegenstand-Sein. Wäre die Beziehung der Wahrheit auf uns nicht zugleich ihre Beziehung auf sich selbst, in concreterer Form ausgedrückt, unser (natürlich wahres, objectives) Bewusstsein von ihr nicht ihr eigenes Selbstbewusstsein, so wäre sie eben nicht, was der Annahme widerspricht, eine Erkenntniss der Wahrheit.

Entweder giebt es daher gar kein Wissen von Gott — denn ein relatives, subjectives, nur menschliches Wissen widerspricht nicht nur dem Begriffe des Wissens überhaupt, als welches wesentlich auf Objectivität Anspruch macht, sondern namentlich dem Begriffe des Wissens von Gott, indem es nur von dem selbst Relativen, aber nicht vom Absoluten ein relatives Wissen geben kann — oder das Wissen des Menschen von Gott ist zugleich das Sichselbstwissen Gottes im Menschen. Denn Gott kann nicht ein blosses Object, er kann uns nicht so, wie irgend ein empirisches Wesen, Gegenstand sein, das Wissen von ihm in keinem äusserlichen Verhältniss zu ihm stehen. Er selbst ist nicht blosses Object, sondern, wie man es richtig genannt hat, Subject-Object, und sein Verhältniss zu uns kann von dieser seiner Natur nicht unterschieden sein. Gott kann sich darum nur zu sich selbst verhalten; also nicht zu einem absolut Anderen, sondern nur* einem solchen Anderen, das, wenn auch nicht seines Gleichen, doch seines Wesens ist, weswegen Gott nicht dem Thiere, sondern nur dem Menschen Gegenstand ist. Mit Fug und Recht ist daher der Mensch, inwiefern er von Gott weiss, das andere Ich Gottes zu nennen. Denn sein Wissen von Gott ist nicht menschliches, sondern göttliches Wissen, indem jedes Wissen die Natur seines Gegenstandes an sich tragen muss, sonst wäre es nicht Wissen dieses bestimmten, sondern irgend eines anderen beliebigen Gegenstandes. Gott kann nur durch sich selbst erkannt werden, wie Spinoza, Malebranche und andere tiefere Denker behaupteten, — eine Behauptung, die offenbar, wenn sie analysirt wird, keinen anderen Sinn hat, als dass das Wissen

* So du eine andere Materie bist als Gott selber, sagt Jakob Böhme, wie wirst du dann sein Kind sein?

von Gott ein unmittelbares, d. i. seinem Gegenstande immanentes, dass ein Wissen von Gott nur als ein Act der gegenseitigen tiefsten, intensivsten Innigkeit möglich ist, der Mensch folglich in der Erkenntniss sich nicht als Anderes zu Gott verhält: denn sonst würde er ja nicht durch sich selbst, nicht unmittelbar erkannt. Daher es auch (um dies im Vorbeigehen zu erwähnen) keineswegs eine dem Geiste und den Principien Spinozas, wie Manche meinen, widersprechende Behauptung ist, wenn er sagt, dass Gott sich selbst mit einer unendlichen intellectuellen Liebe liebe, und die Liebe des Menschen zu Gott die Liebe Gottes zu sich selbst sei.

Wenn darum Hegel die Religion als „das Selbstbewusstsein des absoluten Geistes" bezeichnet und sagt: „In der höchsten Idee ist die Religion nicht die Angelegenheit eines Menschen, sondern sie ist wesentlich die höchste Bestimmung der absoluten Idee selbst," so hat er mit diesem wahrhaft erhabenen Gedanken nur in der Form und Schärfe des selbstbewussten Begriffes ausgesprochen, was im Wesentlichen mehr oder minder klar und bestimmt vor ihm schon die tiefsten Denker von Gott und dem Verhältniss des Menschen zu ihm gedacht haben,* wie denn Hegel selbst (Religionsphilosophie I. Bd S. 149) als einen hierin mit ihm übereinstimmenden Denker den Meister Eckhardt anführt,

* So hat auch schon Fichte das wahre Verhältniss des Menschen zur göttlichen Idee oder Substanz mit der ihm eigenthümlichen Bestimmtheit und Klarheit erfasst und ausgesprochen, wie wenn er z. B. sagt: „Jedes Dasein hält und trägt sich selber, und im lebendigen Dasein ist dieses Sich-Selbst-Erhalten und das Bewusstsein davon Liebe seiner selbst. Die ewige göttliche Idee kommt hier in einzelnen menschlichen Individuen zum Dasein: dieses Dasein der göttlichen Idee in ihnen umfasst nun sich selber mit unaussprechlicher Liebe; und dann sagen wir, dem Scheine uns bequemend, dieser Mensch liebt die Idee, und lebt in der Idee, da es doch, nach der Wahrheit, die Idee selbst ist, welche an seiner Stelle und in seiner Person lebt und sich liebt, und seine Person lediglich die sinnliche Erscheinung dieses Daseins der Idee ist, welche Person keineswegs an und für sich selbst da ist oder lebt". Ueber das Wesen des Gelehrten. S. 14 und 48.

welcher sagt: „Das Auge, mit dem mich Gott sieht, ist das Auge, mit dem ich ihn sehe; mein Auge und sein Auge ist eins".

Ein ganz oberflächlicher Einwand gegen eine solche hohe Auffassung der Religion ist es aber, wenn man hieraus, wie Mr. Antihegel, schliessen will, dass durch diese Bestimmung der Religion ihr Zweck und ihre Bedeutung für den Menschen aufgehoben sei. Wir halten es jedoch nicht mehr der Mühe werth, die Oberflächlichkeit und Grundlosigkeit dieser und ähnlicher Einwendungen, die Herr Antihegel gegen die tiefste und erhabenste Idee der Hegelschen Philosophie vorzubringen sich nicht entblödet hat, noch besonders zu beleuchten. Den ganzen Standpunkt, Geist und Werth seiner kritischen Methode haben wir ja bereits hinlänglich taxirt und hoffentlich durch unsere ganze Recension hindurch den evidenten Beweis geliefert, dass Herr Antihegel, als ein treuer Empiriker, der sich lediglich auf Thatsachen stützt, das Muster seiner Kritik von den Affen abstrahirt hat, welche in Ermanglung von Steinen und anderen objectiven und gewichtigen Instanzen, ihren eigenen Unrath sich in die Faust lassen, um damit die Objecte ihrer Polemik bewerfen zu können.

Jacobi und die Philosophie seiner Zeit.*

Von J. Kuhn.

1835.

Die Aufgabe des Verfassers dieser Schrift ist die Darstellung und Beurtheilung der Jacobischen Philosophie, um

* Johannes Kuhn, der Verfasser der Schrift: „Jacobi und die Philosophie seiner Zeit; ein Versuch, das wissenschaftliche Fundament der Philosophie historisch zu erörtern" (Mainz 1834) war Professor der Theologie zu Tübingen. In späteren Jahren trat er mit einem gegen D. Fr. Strauss gerichteten Buche: „Das Leben Jesu wissenschaftlich bearbeitet" (1838 erster u. einziger Band), sowie mit einer Katholischen Dogmatik (2 Bde. 1846—57) hervor. Er starb 1887. D. H.

an und vermittelst derselben das Fundament der Philosophie zu bestimmen und zu erörtern. Sein Verhältniss zu Jacobi ist jedoch, wie schon aus diesem Zwecke erhellt, kein rein historisches, sondern ein innerlich bestimmtes. Zwei Momente haben wir daher in seiner Schrift zu unterscheiden: seine Uebereinstimmung mit Jacobi und seine eigenthümliche Verschiedenheit von ihm.

Seine Uebereinstimmung mit dem Pempelforter Philosophen beurkundet der Verfasser hinlänglich schon in der ganzen Art und Weise, wie er die neuere Philosophie, die er in das Gebiet seiner Aufgabe nothwendig hineinziehen muss, indem die Jacobische Philosophie nur in ihrer Opposition und Relation zu ihr gehörig begriffen und gewürdigt werden kann, auffasst und beurtheilt; denn die Begriffe der Demonstration, des Wissens, des Denkens, liegen so wie Jacobi sie bestimmte seinen Urtheilen als die leitenden Principien zu Grunde. Er macht deswegen der neueren Philosophie den Vorwurf, dass sie „das Primitive im menschlichen Bewusstsein ignorirt"; dass sie das (im Sinne der Mathematik) demonstrative Wissen für das allein wahre Wissen gehalten habe; dass nur das durch Vorstellungen vermittelte, vom Bedingten zum Bedingten fortschreitende und über dasselbe nicht hinauskommende, das endliche, äusserliche Wissen ihr Wissen gewesen sei. So heisst es z. B.: „Eine Folge des Cartesianismus war die Einführung der Demonstration in die Philosophie. d. h. des durchgängigen Vermittelns der Vorstellungen und Begriffe durch einander zum Zwecke der Erlangung der philosophischen Wahrheit. Dass ein Gott sei, und Dinge ausser uns, dass diese in causalem Zusammenhange stehen, sind Sätze, welche nicht eher für gewiss gehalten werden durften, bis sie bewiesen waren und aus keinem anderen Grunde Wahrheit haben sollten, als wegen ihrer Demonstrationen." „Die Existenz Gottes geht nicht unmittelbar aus der Vorstellung von Gott hervor, sondern muss durch einen Schluss daraus abgeleitet werden. Gott *ist* also, sobald nur die Existenz der Vorstellung von ihm in unserem Bewusstsein nachgewiesen werden kann durch einen Schluss." Es ist allerdings nicht

zu leugnen, dass die Herrschaft, welche die mathematische Anschauung über die Geister der neueren Philosophen ausübte, nachtheilige Wirkungen zur Folge hatte; dass es eine mangelhafte Seite der neueren Philosophie war, dass sie auf ihre Gegenstände die Form der mathematischen Demonstration anwandte. Allein wenn man tiefer auf die philosophischen Systeme der neueren Zeit eingeht, so verschwindet dieser Mangel vor ihrem Inhalte als ein blosser Mangel in der Form. Denn die Schluss- und Beweisform hat in ihnen nur die Bedeutung einer subjectiven, nicht einer realen, objectiven Vermittelung. Die Art, wie der Verfasser in den angeführten Stellen den Descartischen Beweis vom Dasein Gottes auffasst und ausdrückt, widerspricht daher gänzlich nicht nur dem Geiste, sondern auch sogar den ausdrücklichen, wörtlichen Bestimmungen Descartes'. Die Gewissheit nämlich, dass Gott ist, ist nicht die Folge eines Schlusses, ist vielmehr unmittelbar mit der Idee Gottes selbst gegeben. Descartes sagt: Das Wesen Gottes allein enthält nothwendige Existenz, d. h. das Sein ist unmittelbar eins mit dem Wesen. Nun ist aber das Wesen Gegenstand der Idee; es ist also, da im Object der Idee zwischen Wesen und Sein kein Mittelglied liegt, das sie als unterschiedene erst verbände, zugleich, unmittelbar mit dem Wesen Gottes, seine Existenz Gegenstand der Idee: d. h. eben die Idee von Gott enthält die unmittelbare Gewissheit ihrer Realität und Objectivität in sich. Die Verknüpfung oder Vermittelung der Existenz mit dem Wesen, wie sie die Schlussform enthält, hat keinen anderen Zweck, als gerade ihre unmittelbare Identität zu zeigen. Die Form des Schlusses verschwindet daher vor dem Inhalt des Schlusses als ein blosser Nothbehelf des Subjects, der für das Object ohne alle reale Bedeutung ist. Von dem unmittelbaren Wissen, das Jacobi selbst auf dem Gebiete des Uebersinnlichen geltend machte, wusste freilich Descartes nichts. So glücklich wie Jacobi waren überhaupt andere Philosophen nicht. Ihm flogen ja — dem Sonntagskinde — im eigentlichen Sinne die Tauben gebraten in den Mund. Er ass — der vor allen Philosophen

Bevorzugte — die Früchte vom Baume der Erkenntniss herab, ohne irgend eines vermittelnden Werkzeugs dazu zu bedürfen; er ass sie herab bloss mittelst der mirakulösen Magie seines auserlesenen Geschmacksinnes, ohne seine Hände, ja ohne das lästige Gebiss des allzermalmenden Verstandes mit den gemeinen Schneide- und Eckzähnen seiner logischen Begriffe dabei zu gebrauchen. Descartes dagegen machte, wie so vielen anderen seiner Leidensgefährten und Brüder in der Leiblichkeit, die Materie mit ihren fünf Sinnen gewaltig zu schaffen; sie stand ihm als eine Grenze zwischen ihm und der Wahrheit im Wege; denn die Materie zieht von Gott ab. Um zum Lichte hindurchzudringen, fand er daher kein anderes Mittel, als vom Sinnlichen zu abstrahiren, als zu denken, geleitet von dem richtigen Instinkt, dass, wie Empedokles sagte, „das Gleiche nur mit dem Gleichen," das Unsinnliche nur wieder mit dem Unsinnlichen erkannt wird; dass Gott, da sein Wesen un- und übersinnlich, folglich auch sein Sein es ist, nur auf eine ihm correspondirende, d. i. selbst un- und übersinnliche Weise, also nur durch das Denken, als die einzige objective, dem Gegenstande adäquate Thätigkeit im Menschen ergriffen werden kann. Denn was ist das Denken in seiner allernächsten Bedeutung anderes, als eine Abkehr von der störenden und zerstreuenden Aussenwelt, als ein Abstrahiren vom Sinnlichen und eben damit ein übersinnliches Sinnen? Insofern ist nun allerdings die Idee Gottes und die Gewissheit von seiner Existenz eine mittelbare; denn dazu reicht nicht hin, Augen und Ohren aufzusperren, sie ist vermittelt durch die Abstraction vom Sinnlichen, durch das Denken. „Nichts gewähren die Götter ohne der Mühe Schweiss", am wenigsten die Seligkeit der Ueberzeugung von ihrem Dasein. Allein mit der Idee Gottes, wenn sie einmal erreicht ist, ist auch alle weitere Vermittlung abgebrochen, denn der Beweis von ihrer Realität ist nur das Mittel, wodurch das Subject die unmittelbare Identität der Existenz und des Wesens in Gott sich veranschaulicht. „Was Gott anlangt", sagt Descartes (*Medit.* V.), um nur diese eine Stelle anzuführen, „so ist soviel gewiss, dass ich ohne die Last meiner Vorurtheile und ohne die allseitige Beschäftigung meines

Denkens durch die sinnlichen Eindrücke nichts eher und nichts leichter erkennen würde als ihn: denn was ist durch sich selbst einleuchtender, als dass ein höchstes Wesen oder Gott, bei dem allein zum Wesen auch das Dasein nothwendig gehört, wirklich existire?“ Nur wer ganz rohe sinnliche Vorstellungen vom Denken sich macht, kann überhaupt verkennen, dass auch ihm die Unmittelbarkeit zukommt; dass wir gar nichts denken und erkennen könnten, wenn das Denken blosse Vermittelung in sich wäre: denn dann wäre es ja eine mit der Zeit völlig identische Thätigkeit, eine reine Succession von Vorher und Nachher, in der die erste Grundbedingung alles Denkens, die Identität mit sich und die Verbindung des Unterschiedenen und Mannigfaltigen in Ein Bewusstsein, verloren ginge. Das Denken ist wesentlich die zeitfreie Identität, die simultane Zusammenfassung seiner Vermittelungsreihen: es ist immer zugleich ein alles Folgende anticipirender, über das Discursive übergreifender Act, ein Act der Intuition. Für das Subject entfaltet sich freilich das Denken in einer successiven Reihe von sich gegenseitig bedingenden und von einander abhängigen Gedanken; aber das betrifft nur die Erscheinung, nicht das Wesen des Denkens, bei dem leider! die meisten Menschen den Unterschied zwischen Phänomen und Ding an sich, Erscheinung und Wesen, welchen sie sonst überall so gerne berücksichtigen, sonderbarer Weise völlig übersehen. Wenn nun aber schon dem Denken als solchem, als Thätigkeit überhaupt, die Unmittelbarkeit zukommt, um wievielmehr kommt ihm diese in seinem tiefsten Inhalte, in seiner Versenkung in die Idee des Unendlichen, die Idee Gottes zu, in welcher der sonst giltige Unterschied zwischen Idealität und Realität, Denken und Sein sich aufhebt, wie bei Descartes in dem ontologischen Beweise?

Es ist daher auch ganz unrichtig, wenn der Verfasser sagt: „Nach den Systemen der neueren und neuesten Philosophie haben die Vorstellungen der übersinnlichen Dinge oder die Ideen zu der Erkenntniss dieser Dinge und zu ihnen selbst dasselbe Verhältniss, wie die Vorstellungen im engeren Sinne zu der sinnlichen Erkenntniss und ihrem Objecte“.

Denn steht etwa die Idee Gottes, die darin vor allen anderen Ideen nach Descartes sich auszeichnet, dass sie nothwendige (d. i. vom Wesen unabtrennbare) Existenz in sich begreift, in demselben Verhältniss zu ihrem Objecte, in dem die Vorstellungen der sinnlichen Dinge, deren Existenz nur eine mögliche und zufällige, also nicht in ihrer Idee enthalten ist, zu diesen sinnlichen Dingen stehen? Oder steht die Idee der Substanz bei Spinoza, die gar nicht anders als seiend gedacht werden kann, in demselben Verhältniss zu ihrem Objecte und der Erkenntniss desselben, in welchem die Ideen der endlichen Modificationen, die gedacht werden können, ohne zu existiren, zu diesen stehn? Findet hier nicht eine wesentliche Differenz statt? Oder haben etwa die Ideen, welche nach Leibniz uns eingeboren sind, weil und wie wir uns selbst eingeboren sind (*quod ipsi nobis innati sumus*), deren Bewusstsein eins ist mit unserem Selbstbewusstsein, die wir rein aus uns selbst erkennen (*veritates menti inscriptae omnes ex hac nostri perceptione fluunt*), dasselbe Verhältniss zu ihren Gegenständen, wie die Vorstellungen, die wir aus den Sinnen schöpfen, die also nur mittelbar mit unserem Selbstbewusstsein verknüpft sind, zu ihren Gegenständen? So unrichtig wie diese sind aber auch die weiteren Behauptungen des Verfassers; wie z. B. dass der inhaltsreiche Gedanke Descartes': Ich denke, also bin ich, ein „identischer Satz ist", dass „der Grund seiner Gewissheit der Widerspruch der gegentheiligen Annahme sei": als wäre dieser Satz Descartes' nicht gerade deswegen dieser Satz, der er ist und kein anderer, dass er durch sich selbst allein, durch seinen Inhalt, schlechthin gewiss ist, und als dürfte man jener Stelle bei Descartes, die, oberflächlich genommen, allerdings diesen Missverstand veranlassen kann, eine solche Bedeutung und Wichtigkeit einräumen, wie der Verfasser.

Indess der enge Raum, der uns verstattet ist, verbietet uns, weiter in seine Beurtheilungs- und Auffassungsweise der Geschichte einzugehen. Nur seine Ansicht vom Pantheismus des Spinoza möge noch kürzlich berührt werden, da über diese so viel beschrieene Materie die trivialsten und schlech-

testen Vorstellungen im Publicum grassiren und die Ansichten des Verfassers hiervon nicht abweichen. „Der Pantheist," sagt er nämlich unter anderem, „liegt ausgestreckt auf dem Boden des Nichtzuunterscheidenden; alle Gestalten fliessen in einander" u. s. w. Wüsste man nicht, dass die meisten gelehrten Herren einen wahrhaft blinden Hass gegen alle wirklichen oder sogenannten pantheistischen Principien hegen, so würde man solche und ähnliche Urtheile über Spinoza und andere ihm verwandte Geister für unbegreiflich halten, da, auch nur äusserlich angeschaut, seine ganze Philosophie nichts weiter ist als eine ausführliche Bestimmung von der Differenz zwischen dem Unendlichen und Endlichen. Ist denn nicht schon von vornen herein gleich in den Definitionen dieser Unterschied von Spinoza gesetzt? Beruht nicht bei der zu Grunde liegenden Identität gerade auf dieser Differenz das Interessante seiner Philosophie? Kommen denn der Substanz nicht besondere, sie vor allen Dingen und Wesen auszeichnende und bevorziehende Bestimmungen zu? Ist die Substanz nicht dadurch besonders bestimmt, dass sie allein in sich ist, dass nur in ihr der Begriff des Seins rein aufgeht, dass nur sie Substanz ist; alle anderen Dinge aber nur in ihr sind und bestehen, nur endliche Weisen, d. i. Participationen des Seins sind? Enthält nicht das System des Spinoza eine innere Gradation von dem absoluten, unendlichen Maasse des Seins, welches die Substanz ist, bis herab zu den endlichen beschränkten Graden des Seins? Mäht also der Pantheist so ohne allen Unterschied mit der Sichel blinder Nothwendigkeit das Endliche nieder? Er huldigt allerdings nicht dem Polytheismus, sei es nun dass dieser in einen gegenwärtigen Olympus oder in ein fernes zukünftiges Jenseits seine unendlichen Endlichkeiten, seine unsterblichen Individuen versetzt; er vergöttert nicht das Endliche; er sagt nicht wie der Dualist: Gott und das Endliche ist, als käme beiden gleiche Realität zu, als wäre beider Sein auf gleiche Weise gewiss; er giebt Jedem nach seinem Maasse, dem Unendlichen unendliches, dem Endlichen endliches (beschränktes, negatives) Sein. Hebt also Spinoza den Standpunkt der Erfahrung auf, wie

Kuhn meint? Er hebt ihn nicht nur nicht auf, sondern er braucht ihn auch nicht aufzuheben; denn die Erfahrung lehrt selbst sowohl im Gebiete der Natur als der Geschichte, dass die einzelnen endlichen Dinge und Wesen sich selbst aufheben, vergänglich sind, dass ihnen nur ein gewisses, d. i. negatives, aber kein gottgleiches, unsterbliches, absolutes Sein zukommt. Und diese Gradation des Seins beruht nicht etwa auf der zufälligen, der Substanz äusserlichen Unterscheidungs-Thätigkeit des Subjectes, sondern sie liegt in dem ursprünglichen Begriffe der Substanz, nach welchem sie nicht eine leere, kahle und flache Identität, sondern die Fülle alles Seins, die Quintessenz und Anthologie der Wirklichkeit, die Schatz- und Fundgrube aller Realität und Perfection, die unerschöpfliche Quelle unendlicher Arten und Weisen des Seins ist. Das nähere Princip der Gradation und damit das reale Medium zwischen dem Unendlichen und Endlichen ist aber bei Spinoza der Modus, der von ihm in den unendlichen und endlichen unterschieden wird, so dass der Modus also der verbindende Gattungsbegriff ist, indem die beiden entgegengesetzten Begriffe des Endlichen und Unendlichen von ihm prädicirt werden. Zunächst ist nämlich der Modus allgemeine, (im Sinne des Spinoza) undeterminirte Bestimmtheit und insofern eins mit der Substanz; aber da er überhaupt Bestimmtheit ist, so ist er zugleich die Quelle speciellerer und dadurch die einzelnen endlichen Dinge in ihrer Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit begründender Bestimmtheit.

So sehr übrigens der Verf., um auf ihn wieder zurückzukommen, in seinen Urtheilen über die neuere und neueste Philosophie, abgesehen von anderen Punkten der Uebereinstimmung, von Jacobis Ansichten bestimmt ist, so nimmt er doch darin einen völlig eigenthümlichen Standpunkt ein, dass er „die Möglichkeit einer Wissenschaft des Absoluten auf dem Grunde des Relativen“ statuirt; dass er die Philosophie Jacobis als das Glied eines Gegensatzes, als ein Extrem auffasst, und daher die Kluft, die Jacobi zwischen dem mittelbaren und unmittelbaren Wissen machte, durch Verbindungsmittel auszufüllen sucht. Die Weise nun, wie der Verf. das Mittelbare

und Unmittelbare mit einander zu vereinbaren sucht, mag aus folgender Stelle erhellen: „Das Unveränderliche an der menschlichen Erkenntniss wird nicht in der Art unmittelbar erkannt, wie Jacobi will, der diesem Worte die möglichst strengste Bedeutung giebt, und dadurch, als durch eine ewige Kluft, die unmittelbare Erkenntniss und ihr Object von der mittelbaren Erkenntniss und ihrem Objecte trennt. Denn das Unveränderliche besteht ja nicht schlechthin für sich, sondern an dem Veränderlichen; und die Nachweisung desselben an diesem ist zwar nur durch einen *salto*, also gleichfalls unmittelbar möglich, aber darum noch nicht durch einen *salto* aus dem Leeren, sondern aus einem Gegebenen, so dass das Mittelbare Schwungkraft und Richtung zugleich zum Unmittelbaren giebt. Darin nur, nämlich aus einem gegebenen Mittelbaren nicht in ununterbrochener Schlussreihe, also auf mittelbare Weise, sondern in einer freieren, aber gleichfalls bestimmten Weise zum Unmittelbaren zu gelangen, besteht das eigentliche Wesen der Speculation gegenüber der Demonstration." „Das mittelbare Wissen und Erkennen bleibt das natürliche Vehikel, um das Unmittelbare mittelbar und unmittelbar zugleich zu erkennen." Indess dürfte dieser schwierige Knoten von dem Verfasser wohl schwerlich befriedigend aufgelöst sein. Er scheint dies auch selbst gefühlt zu haben, wenn er sagt: dieses Problem, nämlich das richtige Verhältniss des primären und abgeleiteten Bewusstseins, „ganz zu erklären wird niemals möglich sein; denn so weit man auch darin vordringen mag und gerade je weiter man kommt, desto näher rückt ein Punkt, der ein absolutes Geheimniss bezeichnet". Uebrigens ist es freilich schon an und für sich selber ein höchst gewagtes und missliches Unternehmen, von dem unmittelbaren Wissen Jacobis auch nur einen Uebergang zum mittelbaren Wissen auffinden zu wollen, da gerade in seiner rigorosen Ausschliesslichkeit, in seiner unvermittelbaren, lediglich mit der Persönlichkeit, dem Gefühl identischen Subjectivität, das eigenthümliche Wesen dieses unmittelbaren Wissens, das am Ende doch nichts ist als eine Idiosynkrasie der neueren Zeit, enthalten ist.

Zwei Schriften über Descartes.*

1) Geschichte der neueren Philosophie.

Von Dr. J. E. Erdmann. (I. Bd. I. Abthl.)

2) Cartesius und seine Gegner.

Von Dr. C. F. Hock.

1836.

Der Historiker ist der Landmann in dem Gemeinwesen der Litteratur. Ferne steht er dem eitlen Getümmel der ephemeren Zeiterscheinungen, und doch bebaut er den Grund der Gegenwart. O ihr Ueberglücklichen! rief der römische Dichter den Bauern seiner Zeit zu — rufen auch wir jetzt denen zu, die in stiller Abgeschlossenheit auf dem Gebiete der Philosophie die väterliche Scholle bebauen und nicht bethört durch das Flittergold unserer heutigen Litteratur die gediegenen Gedankenschätze der Vergangenheit zu würdigen und zu geniessen verstehen!

Wer diese Schätze und dagegen die oberflächlichen absprechenden Urtheile kennt, die so oft selbst in gründlich seinwollenden Werken über Philosophen sowohl der früheren als der nächsten Vergangenheit gefällt werden, wird darum mit Freuden jede Erscheinung bewillkommnen, die irgend eine geschichtliche Philosophie, statt über sie zu räsonniren, zu begreifen, d. i. das Positive derselben zu erkennen sich

---

* Ueber J. E. Erdmann s. d. Note zu S. 96. — Der Verfasser der Schrift: „Cartesius u. seine Gegner; ein Beitrag zur Charakteristik der philosophischen Bestrebungen unserer Zeit“ (1835) ist Carl Ferdinand Freiherr von Hock, geb. zu Prag 1808, in der Folge hoher österreichischer Staatsbeamter im Zoll- und Eisenbahndienst, in welchem er wichtige Reformen anbahnte und durchführte. Litterarisch ist er vorzugsweise durch nationalökonomische Schriften bekannt. Seinen philosophischen Ansichten nach ist er Anhänger Günthers, mit welchem sich Feuerbach in der Schrift: „Kritik der christlichen oder positiven Philosophie (Bd. VII S. 128 dieser Ausg.) auseinandergesetzt hat. Er starb 1869.

bestrebt. Mit dieser Empfindung wird er auch Erdmanns Geschichte begrüssen, sollte sie ihn auch weder formell noch materiell völlig befriedigen. — Als die Aufgabe der Geschichte der Philosophie erkennt der Verfasser, die philosophischen Systeme als nothwendige Entwicklungsmomente in der Geschichte des Geistes zu begreifen und darzustellen. Den Charakter der Wissenschaftlichkeit setzt er lediglich in die Erkenntniss und Darstellung der Nothwendigkeit und zwar der Nothwendigkeit nicht nur allein der Idee einer Philosophie, sondern auch der Bestimmungen dieser Idee im Besonderen und Einzelnen. Er weist daher jede Kritik, die von einem späteren und höheren Standpunkt aus irgend ein System beurtheilt, als unwissenschaftlich ab, und fordert von dem philosophischen Historiker die völlige Entäusserung seiner Subjectivität. Es ist ganz richtig, dass Nothwendigkeit und Wissenschaftlichkeit, Wahrheit, Vernunft, unzertrennliche Begriffe sind, denn nur wo Zusammenhang, Einheit ist, ist Vernunft, wo aber Einheit, da ist Nothwendigkeit. Aber es kommt wesentlich auf die nähere Bestimmung des Begriffes der Nothwendigkeit an, indem dieser Begriff ebenso etwas Positives, als Negatives bedeuten kann. Nothwendig im positiven Sinne ist nur eben das Nothwendige, d. i. das, was durch sich selbst und um seiner selbst willen ist; nothwendig im negativen Sinne, was durch ein Anderes ist. Nothwendig in jenem Sinne ist nur die Idee, das Wahre, das Göttliche; denn es ist Zweck seiner selbst, es ist schlechtweg, es ist eins mit dem Sein selbst. Die ältere Metaphysik nannte daher richtig nur Gott das nothwendige Wesen. Jede Philosophie nun, die wirklich diesen Namen verdient, ist nothwendig in diesem doppelten Sinne: nothwendig durch sich selbst, inwiefern sie Vernunft, Wahrheit ausdrückt; durch Anderes, inwiefern sie nicht etwa überhaupt bestimmte Wahrheit — denn die Bestimmtheit an sich ist eins mit der Erkenntniss der Wahrheit, da begreiflicher Weise erkennen nichts anderes als bestimmen ist —, sondern eine so und so, eine endlich bestimmte Wahrheit ausdrückt und durch den Standpunkt der Zeit, des Volkes, den Grad der allgemeinen

Bildung oder die vorhergegangene Philosophie vermittelt ist. So bestimmt, ja beschränkt aber auch der Standpunkt eines Philosophen und seiner Zeit sein mag, er erhebt sich doch durch den blossen Act des Denkens zur Idee des durch sich selbst Nothwendigen, des Unendlichen, des Wahren als solchen. Diese Idee ist selbst die Möglichkeit des Denkens. So nothwendig es daher auch ist, dass der Philosoph diese Idee so und so bestimmt, so ist er doch zugleich sich der uneingeschränkten Wahrheit bewusst. Denken ist Vernunftthätigkeit, und es ist unmöglich, dass die Vernunft sich so zerlege, isolire und vereinzele, dass in einem, wenn auch noch so bestimmten Denker irgend eine wesentliche, mit der Vernunft selbst identische Idee sich verliere. So sehen wir z. B. in Descartes ungeachtet seines Dualismus keineswegs die höhere Idee der Einheit verloren, noch in Spinoza über der Einheit den unentbehrlichen Begriff des Unterschieds vergessen. Im Bewusstsein der uneingeschränkten Wahrheit ist der Philosoph über die Bestimmtheit, inwiefern sie Schranke ausdrückt, hinaus. Das Urtheil daher, das ein gereifteres, späteres philosophisches Bewusstsein über ihn ausspricht — vorausgesetzt, dass es keinen ungehörigen, äusserlichen Maasstab anlegt, sondern ihn aus ihm selbst beurtheilt — ist ihm keineswegs ein absolut fremdes: es ist sein eigenes, jetzt aber nur entwickeltes Urtheil und Bewusstsein über sich. Ueber dem Successiven in der Geschichte ist nicht das Simultane zu vergessen. Nichts Neues unter der Sonne — das hat doch auch seine Wahrheit. Allerdings soll man an einen Philosophen nicht mehr Forderungen machen, als er zu seiner Zeit erfüllen konnte und sollte; aber auch nicht wenigere, als er an sich selbst stellte. Die Nothwendigkeit schliesst also nicht aus das Urtheil der Kritik von einem höheren Standpunkt, weil die Nothwendigkeit in sich selbst unterschieden, Urtheil ist. Sie negirt nicht den Affect, wenn nur anders der Affect der reine, adäquate Ausdruck des Gegenstandes im darstellenden Subject ist. Sie nöthigt uns nicht auf eine mönchische Enthaltsamkeit von Freude und Schmerz, Beifall und Tadel, weil der Philosoph selbst diesen Act gegen sich ausübte. Die

wahre Entäusserung der Subjectivität ist nur die Einigung mit dem Gegenstande. Nur dadurch bekommt auch eine Darstellung Fleisch und Blut, Leben, und ein Hauptmangel der Erdmannschen Schrift dürfte eben der sein, dass sie kein Fleisch hat.

Was im Allgemeinen eben von der Nothwendigkeit kürzlich gesagt wurde, gilt namentlich in Bezug auf Descartes. Descartes war durchaus nicht mit sich als Philosoph zufrieden; er gesteht selbst in einem Briefe die Schwierigkeiten ein, die das metaphysische Denken für ihn habe und eilt daher auch so geschwind als möglich aus der Metaphysik hinunter in die Werkstatt der Mechanik und Physik. Er war überdem im stärksten Zwiespalt mit sich; die härtesten Gegensätze, das Princip der Stabilität und das der Beweglichkeit, Autoritätsglaube und zweifelnder Verstand, geistloser Materialismus und antimaterialistischer Idealismus theilen, wenn auch nicht mit gleicher Kraft und Bedeutung, seinen Geist entzwei. Die Nothwendigkeit des Einen hebt daher in ihm wieder die Nothwendigkeit des Anderen auf. So nothwendig z. B. (im negativen Sinne) es war, dass Descartes die Materie als eine mit dem Geiste gleich berechtigte und selbständige Substanz setzte, so unnothwendig war es doch im Sinne der höheren Nothwendigkeit, deren Descartes sich nicht unbewusst war, die ihm vielmehr in der Idee des Geistes am Anfange seiner Meditationen vorschwebte. Daher auch in dem Kampfe zwischen Geist und Materie das entscheidende Gewicht allerdings auf die Seite des Geistes zu stehen kommt, und es besonders zu tadeln ist, dass der Verfasser das Plus, das der Geist vor der Materie bei Descartes voraus hat, nur darein setzt, dass er das subjectiv Gewissere sei. Eben weil er dieses ist, ist er schon vermöge des ganzen Standpunkts Descartes' auch das objectiv realere. Warum ist denn erst Gott bei Descartes das Vermittelungsprincip, der Grund der Gewissheit von der Realität der materiellen Welt? Weil die Gewissheit von der Existenz der unendlichen Substanz, d. h. der absoluten Realität, der Natur nach vorangeht der Gewissheit von der Existenz einer endlichen, beschränkten Realität: wie es denn wirklich

ein ausdrücklicher Grundsatz der Descartischen Philosophie und Schule ist, dass überhaupt die Idee des Unendlichen der Idee des Endlichen vorausgeht. Aber das Bewusstsein der absoluten Realität ist bei Descartes eins mit dem Selbstbewusstsein des Geistes (*idea Dei . . . mihi innata, quemadmodum mihi est innata idea mei ipsius*); nur dem Scheine der äusserlichen Darstellung und Verwirklichung nach ist es durch einen Schluss vermittelt. Und eben deswegen ist das Bewusstsein der absoluten Realität das Bewusstsein des Geistes von seiner eigenen Realität, ja der Geist selbst in der That nichts anderes als eben dieses Bewusstsein — denn was bleibt ihm oder vielmehr er selbst, wenn ich ihm dieses nehme? — und folglich etwas nicht nur subjectiv Gewisseres, sondern auch objectiv Realeres, als die Materie. Populär, d. h. plump und unpassend die Sache gefasst: der Geist steht der absoluten Realität näher, als die Materie. Freilich ist die Idee des Geistes bei Descartes nur ein Blitz, der sich sogleich wieder verliert in dem Dunkel begriffloser Vorstellungen; er unterscheidet den Geist nicht vom Individuum — ein Unterschied, den freilich erst die Fichtesche Philosophie bestimmt hervorhebt.

Sowie aber der Verfasser den Begriff der Nothwendigkeit durch die Idee der Totalität und Simultaneität der Vernunft, so hätte er auch den Begriff, der ihn bestimmte, unmittelbar Descartes als den Anfang der neueren Philosophie zu setzen, synthetisch erweitern sollen. Dann würde er — ich meine nicht etwa auf dem Papier, sondern dem Begriffe nach — Raum gefunden haben für die vorcartesianischen Philosophen. Nicht mit Bacon, noch mit Descartes — in Italien beginnt die neuere Philosophie. Die italienischen Philosophen waren auch schon, wenn auch nicht gerade ebenso wie Descartes, Protestanten — dieses Wort nicht im kirchlichen, sondern in jenem weiteren und allgemeineren Sinne genommen, in welchem es auch der Verfasser braucht. Sie gingen wie Descartes durch das Medium des Zweifels, wenn er gleich bei ihnen noch nicht mit der selbstbewussten Kraft eines kategorischen Imperativs auftritt, zu den Urquellen zurück, suchten die Philosophie nur „in sich“ oder „in dem grossen Buche der Welt.“

In Wahrheit, das erhabene Princip „die Vereinigung der Gegensätze," das Bruno mit solcher Begeisterung aussprach, ist das Princip der neueren Zeit und Philosophie. Dieses ist das Princip des Lebens selber, und nur durch dieses unterscheidet sich die neuere Philosophie von dem stagnirenden Scholasticismus des Mittelalters, der das trockene Gesetz der formalen Identität zu seinem Maasse und Principe hatte. Da jedoch erst mit dem Begriffe des Unterschiedes bestimmte wissenschaftliche Erkenntniss beginnt, und dieser Begriff der in Descartes vorherrschende ist, so bleibt auch bei dieser Auffassung Descartes noch immer im Range eines Anfängers, aber nicht mehr eines Anfängers im ausschliesslichen und unbedingten, sondern nur in einem gewissen, beschränkten Sinne. Hätte der Verfasser vor Descartes angefangen, so hätte er zugleich eine historische, objective Genesis desselben gefunden, und die Construction Descartes' wäre mit der Darstellung desselben zusammengefallen, statt dass jetzt der Verfasser aus dem allgemeinen Begriffe der neueren Philosophie Descartes als die erste nothwendige Gestalt deducirt, hierauf die Darstellung desselben folgen lässt, und endlich — was er selbst jedoch an sich für überflüssig erklärt — den Beweis giebt, dass den Momenten der Construction die historischen *Data* wirklich entsprechen — eine Methode, die man wahrlich nicht anders als eine mechanische nennen kann.

Ein ganz und gar anderer Geist, als in Erdmanns Descartes, weht uns aus dem „Cartesius" des Herrn Dr. Hock entgegen. Aber hier heisst es nicht: der Wind weht und du weisst nicht von wannen er kommt. Dieser Wind kommt aus Wien. Während Erdmanns Princip eine austheilende Gerechtigkeit ist, die Jedem das Seine, aber auch nicht ein Haar breit mehr giebt, ja fast mit ängstlicher Gewissenhaftigkeit ausrechnet und abwägt, wie viel einem Jeden gebührt, ist dagegen Hocks Princip eine unbegrenzte Liberalität, die — aber nur auf Kosten Anderer — den verehrten Gegenstand mit den Hyperbeln einer — übrigens salbungsreichen — Eloquenz überhäuft. Die ganze Geschichte nach Descartes verschwindet bei ihm in den Weihrauchwolken, die er um das gekrönte Haupt seines Helden versammelt. Der

Sinn seiner Schrift ist kürzlich der: Ausser Descartes kein Heil. Und warum ist in der Philosophie kein Heil ausser ihm? Descartes war Dualist und guter Katholik. Der Einfall ist wirklich originell; aber auch vernünftig? auch wahr? auch historisch begründet? — Descartes war allerdings Katholik; nur ist zu bemerken und bis zur mathematischen Evidenz beweisbar, dass Descartes als Philosoph nicht Katholik, und als Katholik nicht Philosoph war. Aber welcher von diesen Antipoden war der wahre, der objective, der wesenhafte, der weltgeschichtliche, der unsterbliche Descartes? Der Geist ist das wahre, das ewige Leben des Menschen, und wo sein Schatz ist, da ist sein Herz, und wo sein Herz, sein Gott. Aber der Schatz Descartes' war Mathematik und Philosophie. Das, wodurch der Mensch Andere belebt und bewegt, nur das ist seine Seele; denn nur durch das, wodurch er selbst bewegt wird, kann er Andere bewegen, und schon die Alten nannten richtig die Seele das Princip der Bewegung. Das, wofür der Mensch geboren ist, das ist sein Grund und Boden, sein Geschlecht, seine specifische Differenz, sein Eigenname, der Urquell seines ganzen Wesens. Dieses Bewegungsprincip, diese Emanationsquelle, diese wirksame Essenz Descartes' war aber der Mathematiker, der Physiker, der Philosoph, und als dieser wusste er nichts von sich als Katholiken.

Descartes war allerdings auch Dualist; aber er hob auch den Dualismus auf, negirte ihn in der Idee der unendlichen Substanz und in der Erkenntniss der Nothwendigkeit, Geist und Leib in ihrer Unterschiedenheit zugleich als etwas Einheitliches zu begreifen, obwohl die Negation des Dualismus in dieser letztern Beziehung nur ein mechanisches Produkt zum Resultate hatte und haben konnte. Mit Unrecht rechnet daher der Verfasser die sogenannten „Pantheisten," gegen deren Darstellungen von Descartes er am Schlusse seiner Schrift polemisirt, zu den Gegnern, sich selbst aber zu den Freunden Descartes'. Denn da Hock ein so glühender, so enthusiastischer Liebhaber des Dualismus ist, obwohl er mehrmals von der Nothwendigkeit einer „organischen Vereinigung" der Gegensätze spricht, Descartes aber aus allen Leibeskräften

seinen eigenen Dualismus bekämpft, und als die wahre, als die unendliche Substanz, die die Gegensätze vereinigende Macht setzt, so dass der Dualismus nur der subjective Ausgangspunkt seiner Philosophie ist, keineswegs aber der objective Mittelpunkt: so ist er offenbar ohne es zu wollen ein Gegner Descartes'. Nur in dem Abschnitt, wo er dessen Verdienste um Physik und Mathematik auseinandersetzt, kann man ihn als seinen Freund anerkennen. Aber er verstösst doch auch hier im Eifer seines Éloge gegen die Geschichte, wenn er sagt: Descartes habe keine andere Hilfsquellen gehabt, als die Eingebungen seines Genies. Der Kürze wegen erinnern wir jedoch nur an das, was schon Leibniz hierüber gesagt hat, z. B. *Opp. Omn. Dutens.* T. V. p. 547, 393 und T. II. p. 250.

Geschichte der neueren Philosophie.*

Von Dr. Joh. Ed. Erdmann. (I. Bd. II. Abthl.)

1838.

Der Plan, der dieser Geschichte der Philosophie zu Grunde liegt, ist einseitig — einseitig darum, weil er (wie schon früher angedeutet) Descartes das Monopol, den

---

* Johann Eduard Erdmann war 1836—1892 Professor der Philosophie in Halle und einer der getreuesten Anhänger Hegels. Sein „Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie" (1834—53), von Descartes bis Hegel reichend, dessen erste Bände Feuerbach für die Berliner Jahrbücher besprach, unternimmt es, die leitenden Gedanken von Hegels Vorlesungen über Geschichte der Philosophie in einer streng quellenmässigen Weise und gestützt auf genaue Analyse der einzelnen Denker durchzuführen. Ein Vergleich dieser Arbeit mit Feuerbachs Geschichte der neueren Philosophie (s. Bd. III, IV u. V dieser Ausgabe), für den die beiden hier abgedruckten Aufsätze wichtige Gesichtspunkte liefern, ist sachlich wie methodologisch interessant. D. H.

Anfang der neueren Philosophie zu machen, ertheilt. Dort, wo die Wissenschaften überhaupt erneuert wurden, also in Italien, hat auch die neuere Philosophie ihren Ursprung und Anfang. Wie die griechische Philosophie mit der Natur beginnt, so beginnt auch die neuere Philosophie mit der Naturphilosophie des Telesio. Descartes als den ausschliesslichen Anfang bestimmen, ist gerade so viel, als wollte man etwa mit Anaxagoras, in dem allerdings die Philosophie Griechenlands erst zu Verstande kam, den Anfang machen. Telesio war freilich nur der Restaurator der parmenideischen Naturphilosophie; aber durfte er dessen ungeachtet nicht mit Recht seine Philosophie eine Philosophie der Natur aus ihren eigenen Principien nennen? Ist Descartes frei von historischen Reminiscenzen? Ist Leibniz nicht der Restaurator der substanziellen Formen? Am Ende dürfte man dann erst mit Kant die neuere Philosophie beginnen. Aber sind nicht Kants Nachfolger auf das Princip der Coincidenz der Gegensätze zurückgekommen, welches Bruno ausgesprochen, und könnte man sie daher nicht auch als Restauratoren der italienischen Philosophie bezeichnen? Ist aber nicht gerade dadurch, dass sie auf dieses Princip zurückgingen, die italienische Philosophie in die neuere Philosophie auf eine augenfällige Weise mit verflochten und ihre Gemeinschaft mit dieser nachgewiesen? Hat nicht selbst Kant dem Gesetze: A=A, keine andere als nur formelle Bedeutung gegeben? Sicherlich gebührt diesem Gesetze grössere Berücksichtigung und Anerkennung als Hegel ihm giebt; denn es leitet und bestimmt uns in allem Denken, und hat darum keineswegs gleiche Bedeutung mit den übrigen Reflexionsgesetzen, da es vor Allem darauf ankommt, die Gesetze der Coincidenz der Gegensätze und die Unterschiede zwischen dem wahren, vernünftigen, und dem falschen, albernen Widerspruch zu ermitteln. Gleichwohl aber ist dieses Gesetz da, wo es allein als Princip aufgestellt wird, das charakteristische Princip der Scholastik und aller scholastischen Logik im Gegensatze gegen das Leben und die Wirklichkeit. Denn zwingt uns nicht das Leben auf eine höchst empfindliche Weise die Anerkennung der Realität des Widerspruchs auf?

Feiert nicht die Poesie, die in einem unmittelbaren Zusammenhang mit dem Leben steht, laut und offen die Wahrheit dieses antischolastischen Princips? Oder stimmt es mit dem logischen Gesetz des *Idem est Idem* überein, wenn Goethe im Faust sagt: „dem Taumel weih' ich mich, verliebtem Hass, verzweifeltem Genuss;" wenn Petrarca (Son. CII.) die Liebe mit *O viva morte, o dilettoso male* anruft; wenn Corneille die Chimene im Cid sagen lässt: *Je vois avec chagrin que l'amour me contraigne à pousser des soupirs pour ce que je dédaigne. Je sens en deux partis mon esprit divisé .... Cet hymen m'est fatal, je le crains et souhaite.* Kann sich die scholastische Logik hier helfen mit der Ausrede, dass das eben nur poetische Phrasen sind, oder mit der Einschaltung eines Gewissermaassen, Sozusagen oder Zeitunterschiedes? Beruht nicht vielmehr der Schmerz, das tragische Moment in dem Zugleichsein zweier entgegengesetzter Prädicate in einem und demselben Subjecte? Ist also nicht das Princip der Coincidenz der Gegensätze das charakteristische Princip der lebendigen neueren Philosophie im Unterschiede von dem todten, formalen Scholasticismus des Mittelalters, und der Mann, der dieses Princip zuerst als Philosoph aussprach — denn als Cabbalist hatte schon Reuchlin in seiner Schrift *de Arte Cabbalistica libri tres, etc.* MDXVII. lib. II. p. 26 behauptet: Im Gemüth vereinigen sich conträre und contradictorische Gegensätze, welche das Denken streng auseinanderhält — mit vollem Recht unter die Gründer der neueren Philosophie zu setzen? Wahr ist es, die Italiener hatten noch, namentlich Cardano und Campanella, sehr vieles abergläubisches Zeug im Kopfe, besonders in Bezug auf die Natur. Aber sie erkannten doch schon den Werth und die Nothwendigkeit des Zweifels, so Campanella, den deswegen schon Heumann in seinen *Acta Philos.* 1715. T. I. p. 565 einen Cartesianer vor Descartes nennt, und Bruno, welcher verlangt, dass man, um vollkommen zu urtheilen, sich losmachen müsse von der Gewohnheit zu glauben. Wahr ist es, dass der Zweifel erst bei Descartes charakteristische Bedeutung hat und daher auch hier erst Furore machte; wahr, dass erst Descartes vollkommen reinen Wein einschenkte, indem er

alles Dunkle, Miraculöse und Dubiöse ausschied; wahr, dass er erst der Philosophie eine determinirte Richtung gab, indem er auf die einfachen, klaren Unterschiede des Denkens und der Ausdehnung die ganze Philosophie beschränkte und zurückführte und so der Stifter der mechanischen, d. i. verständigen Naturphilosophie wurde, durch welche sich Descartes ebenso grosse Verdienste um die Wissenschaft und Menschheit erwarb, wie einst Epikur durch den Atomismus — das beste Antidoton der Superstition. Aber dessen ungeachtet bezeichnet Descartes nicht den Anfang der neueren Philosophie schlechtweg, sondern nur eine neue Epoche in der neueren Philosophie, oder bestimmter: die Epoche der Kritik. Nach allen Gesetzen der vernünftigen Logik und Historie gebührt aber nicht der Kritik, dem Unterschied, der Trennung der Anfang, sondern der Einheit. Und eben die Idee der Einheit repräsentiren die Italiener — daher ihr Hass gegen den distinguirenden Aristoteles.

Aber warum soll denn nun gar Bacon von der Geschichte der neueren Philosophie ausgeschlossen werden? Gehört er etwa dem Uebergang aus der älteren in die neuere Zeit an? Gehört er dorthin, weil er in ein Zeitalter fällt, wo noch mittelalterliches Wesen, mittelalterliche Märchen und Vorstellungen, Teufel, Hexen und Dämonen existirten? Aber gehört denn ein Erasmus, ein Ulrich von Hutten, jener Dr. Luther, der auf dem Reichstage zu Worms die grosse Alternative „entweder aus der Schrift oder durch klare, evidente Gründe“ aufstellte, freilich nicht unserer, aber doch der neueren Zeit an? Sind denn die Dunkelmänner-Briefe — ihr Verfasser sei nun wer er wolle — nicht noch heute an der Zeit? Wohin gehören denn wir? Wohin wird denn uns ein künftiger Geschichtschreiber versetzen? Ohnfehlbar hinter das Zeitalter der Reformation zurück, wenn wir solche Männer nicht zu uns rechnen.

Soll denn erst mit dem 30jährigen Krieg, wo das Korn der neueren Zeit nicht gesäet und nicht gereift ist, sondern nur ausgedroschen wurde, die neuere Philosophie beginnen? Die primären Köpfe allein sind die Taufpathen einer Zeit,

die Legislatoren derselben; nach ihnen, nicht nach den Executoren ihrer Gesetze sind die Zeiten zu bestimmen. Die neuere Zeit beginnt, wo das Quellenstudium (in eigentlicher und metaphorischer Bedeutung) beginnt; wo nicht mehr das Copirte, das Abgeleitete, das Ueberlieferte, das Mittelbare, sondern nur das Ursprüngliche das befriedigende Object des Geistes ist; wo daher — denn wie das Object, so der Geist — unmittelbarer, urgründlicher, ursächlicher, d. i. primärer Geist sich erhebt. Und ein solcher Geist, der nichts mehr in der Mitte zwischen sich und dem Objecte duldete, war auch in seiner Art und Weise Bacon.

Oder gehört etwa Bacon speciell nur der Geschichte der Naturwissenschaften an? Auch nicht. Bacon erhebt sich zu allgemeinen Principien. Er ist der Logiker der Empirie. Er ist nichts weniger als ein beschränkter, knechtisch-gesinnter Empiriker, der sich darauf bescheidet, nur an der Schale der Natur herumzuknabbern: er will ihren Kern; er ist ein ungenügsamer, ein universaler, keine Schranke der Forschung, wenigstens auf dem Gebiete der Natur, anerkennender, ein in dieser Beziehung wahrhaft titanischer Geist. Er ist Idealist, — Idealist in dem Sinne, dass er die Menschheit aus den Fesseln der Naturgewalt befreien, den Geist nicht den Dingen, sondern die Dinge der Macht des Geistes unterwerfen will; und die Macht über die Dinge ist ihm — hinlänglicher Beweis seines philosophischen Geistes — die Methode; nur diese daher sein Hauptaugenmerk, und seine Methode — im Vorbeigehen gesagt — in Betreff der Wichtigkeit, die sie auf die negativen Instanzen legt, noch heute allen somnambulen Köpfen und Traumdeutern sogar als ein Specificum zu recommandiren. Oder beginnt er etwa im Widerspruch mit den Forderungen, die der Verfasser mit Recht an einen Neuerer und Anfänger gestellt hat, mit einer unmittelbaren Voraussetzung? Im Gegentheil: er fordert, wie Descartes, als unerlässliche Bedingung der Erkenntniss die Verleugnung aller vorgefassten Meinungen und den Zweifel an das unmittelbare Zeugniss der Sinne; die Natur als unmittelbares Object der Sinne ist ihm nur eine Maskerade, sein Zweck daher die Natur vermittelst der

πεῖρα zu entlarven und in Versuchung zu führen. Aber dergleichen thut doch gewiss nur ein Philosophus und Scepticus von Profession. „Da man vorher in der *Philosophia scholastica* an gar nichts dubitirte, sondern diese nur als eine Bibel ansah, so hat Verulamius zuerst als ein *primum Fundamentum dubitationem* gesetzt, welches Cartesius hernach weiter poussiret. Sonst waren die Engländer dumme Leute, Erzscholastici und Bigots im höchsten Grade. Nun aber fingen sie an weiter zu gehen." (Nicol. Hieron. Gundlings Vollst. Hist. der Gelahrtheit u. s. w. Frankf. und Leipz. 1734. I. c. § 14.) Kurz Bacon ist ein primärer Empiriker, ist Gründer der Experimentalphysik, und als solcher gehört er der Geschichte der Philosophie an — wie denn jeder Gründer einer neuen Wissenschaft ein Philosoph, jeder Act des Anfangs überall ein Act der Philosophie ist, nur Philosophen daher auch die Gründer aller Wissenschaften waren — namentlich aber gehört er der Geschichte der neueren Philosophie an, welche sich von der Scholastik wesentlich auch durch das Attribut der Empirie unterscheidet. Mit Recht, nur da mit Unrecht, wo die Metaphysik dadurch entbehrlich gemacht werden sollte, hat man in dieser Zeit von einer Experimental-Philosophie gesprochen. Descartes war auch Empiriker; dass er sich übereilten Hypothesen überliess, thut nichts zur Sache. Wie viele und wie alberne Hypothesen hat nicht die sich selbst überlassene Empirie zu Tage gefördert? Dieses Auch hat der Geschichtschreiber zu begründen, namentlich zu begründen, wie dieses nicht bei dem bescheidenen und für alle Philosophen giltigen Auch bleiben konnte, sondern aus ihm ein ausschliessliches Nur werden musste. Er hat daher die Bedeutung zu begründen, welche die Materie in der neueren Philosophie hat; denn nur da, wo die Materie an sich, die Materie, wie sie Object der Metaphysik ist, zu Ehren kommt, positive, wesenhafte Bedeutung hat, kann die Materie, wie sie bestimmte, wie sie Object der Sinne, der Empirie ist, die Augen der Menschheit entzünden und an sich, als ein der Erkenntniss würdiges Object, fesseln. So hängt die Empirie mit der Metaphysik zusammen, obgleich der einzelne

Empiriker für sich nichts davon weiss. Dies ist das Band zwischen dem deutschen Schuster, der die materielle Welt nicht mehr aus dem Nichts, dem Zufluchtsort unserer Unwissenheit, ableitete, sondern einen positiven Grund derselben suchte, und diesen in Gott setzte, und so indirect gleichsam vor dem Richterstuhl Gottes die Beschäftigung mit den materiellen Dingen rechtfertigte oder vielmehr canonisirte, und dem englischen Kanzler, dessen wesentliches Object die Erkenntniss der materiellen Dinge aus materiell bestimmten Principien war; zwischen Hobbes, dem nichts als das Körperliche für real galt, und Spinoza, der die Ausdehnung zu einem Attribut der unendlichen Substanz machte. Will man aber noch bestimmtere Zusammenhänge haben, so braucht man nur daran zu denken, dass die ersten astronomischen und physikalischen Entdeckungen, ebenso wie die entgegenstehenden Erklärungen der Scholastiker, welche durch sie beseitigt wurden, wie z. B. der *Horror Vacui,* durch die Entdeckung von der Schwere der Luft, mit philosophischen Fragen, namentlich mit den ersten und wesentlichsten Begriffen der Materie zusammenhängen. Nothwendig ist es daher, der Empirie (wenn auch nicht factisch durch die Darstellung der bedeutendsten Empiriker, doch wenigstens theoretisch) ihren Platz anzuweisen und zwar von vornherein schon im Princip, welches der ganzen Geschichte zu Grunde liegt, nicht erst hintennach, etwa in Locke, wo sie in ihrer positiven Bedeutung, auf welche es doch allein ankommt, nicht mehr begriffen werden kann.

Diese Nothwendigkeit hat der Verfasser nicht anerkannt. Aber nicht deswegen, weil er einen strengen Begriff von dem, was Philosophie ist, an die Spitze seiner Geschichte gestellt hat und nun diesem zufolge einen Bacon und Hobbes von der neueren Geschichte ausschliessen musste; denn wir stossen vielmehr im Verlaufe seiner Geschichte (eben in diesem zweiten Bande) zu unserer grössten Verwunderung über seine Liberalität auf eine Menge Mystiker und Skeptiker, die grösstentheils, wenn auch nicht für den Philosophen, doch für die Philosophie ohne Interesse sind. In der That interesselos.

Denn was kümmert die Philosophie der rohe, verkehrte Mysticismus dieser Periode, der das Innerste auf die Tradition gründet, von einer äusserlichen, historischen Offenbarung das Wesen des Geistes abhängig macht? Der Mysticismus, der, wie der Verfasser sagt S. 160, „das gewaltsame Festhalten des durch den Zweifel erschütterten Glaubens“ ist, der Mysticismus zum Trotz und Hohn der Vernunft, dieser erzwungene, aufgedrungene, affectirte Mysticismus, wie es überhaupt der moderne Mysticismus ist, ist kein Object der Philosophie und verdient nicht den ehrwürdigen Namen: Mystik, denn er widerspricht dem Wesen der Mystik. Die Mystik ist Idealismus, ist der christliche Stoicismus, die Freiheit von allen äusserlichen Dingen. „Die Seel ist alle Ding.“ Die Mystik kommt aus dem Innersten; da ist von Zwang und Gewalt keine Rede. „In uns lebt noch etwas Anderes als unser Ich.“ Dieses Andere in uns ausser unserem Ich ist ihr die Offenbarungsquelle; sie weiss nichts von jener Verrücktheit, welche das Historische, seiner Natur nach ein Secundäres, Mittelbares, Zweideutiges, Unzuverlässiges, zum Unmittelbaren, zur Quelle, zum Zeugniss der Wahrheit erhebt. Und nur solche echte, unverfälschte Mystik ist Gegenstand der Philosophie; aber nur was Gegenstand der Philosophie, kann auch Gegenstand ihrer Geschichte sein. — Der bedeutendste unter den vom Verfasser behandelten Mystikern ist, nach seinem eigenen Zeugniss, Poiret. Aber dessen ungeachtet, was thut Poiret, dieser unwissenschaftliche, schwärmerische, fanatische Kopf, Poiret, der selbst unter den Pantoffel eines Weibes, wenn auch merkwürdigen Weibes, der A. Bourignon, seinen Verstand gefangen gab, in der Gesellschaft eines Descartes und Spinoza, und noch dazu als ein nothwendiges Glied? Arme Philosophie, wenn du dich erst im Krätzer des Poiretschen Mysticismus um deinen Verstand bringen musst, um zu einem höheren Standpunkt dich emporzuschwingen! Unglückseliger Geschichtschreiber, wenn du jedes Geschrei, das sich gegen die Philosophie erhebt, es komme woher es wolle, als eine berechtigte und nothwendige Stimme dir *ad notam* schreiben musst! Wo ist die Weisheit,

die Autarkie der Stoa? wo die Gemüthsruhe der epikureischen Sittlichkeit hin; wo die Ueberzeugung der platonischen Schule von dem unersetzlichen Bildungswerth der Geometrie? Wie kann ein Kopf, dem schon die mathematischen Figuren blosse an der Oberfläche der Dinge haftende Schemen sind, weil sie dem plumpen Tastsinn nicht in die Hände arbeiten, sondern fürs Auge leicht aufs Papier hingezeichnet werden, wie kann ein solcher Kopf auf dem Gebiete des reinen abgezogenen Gedankens Stimme und Bedeutung haben? War der Soldat, der den Archimedes niederstiess, auch ein Gegner, der in die Geschichte der Mathematik gehört?

Es ist ganz falsch, wenn man Köpfe, wie Poiret, nur als Gegensätze einer bestimmten, einseitigen Richtung in der Philosophie betrachtet. Eine Philosophie, die einmal die Qualität hat, Gemeingut ihrer Zeit werden zu können, wie es mit der Descartischen der Fall war, ist für ihre Zeit nichts weniger als eine einseitige. Jede Zeit hat die Philosophie, die gerade für sie passt. Solche Köpfe sind gegen alle und jede Philosophie, sind gegen die Wissenschaft überhaupt. (Man vergl. Poiret, *De Eruditione triplici etc.* 1708: *De erudit. falsa Lib.* III. § 16, § 20.) Nicht diese und jene, ihren Ansichten widersprechende Gedanken; das Element der Philosophie, der Wissenschaft als solches ist ihnen ein absolut widerwärtiges. Will man übrigens durchaus dem Poiret eine Bedeutung für die Philosophie einräumen, so kann man sie nur darin finden, dass man aus ihm besser, als aus irgend einem der früheren (dem Recensenten wenigstens bekannt gewordenen) Mystiker den Unterschied zwischen dem Wein der Philosophie und dem Krätzer des Mysticismus einsehen lernen kann. Denn Poiret ist kein reiner Mystiker; er polemisirt, argumentirt, räsonnirt; er war selbst früher Cartesianer; es sind rationelle Elemente in ihm, von denen sich, nur mit einiger Kenntniss der analytischen Chemie, der Fettstoff des Mysticismus leicht ausscheiden und als solcher rein darstellen lässt. Worin liegt aber dieser Unterschied? Darin, dass der Philosoph nur mit den Augen sieht, der Mystiker aber mit dem ganzen Körper. Poiret sagt selbst, dass, wenn

wir nicht durch den Sündenfall verdorben wären, wir ebenso, wie jetzt mit den Augen, mit dem ganzen Körper sehen würden, und so bei der Restauration in der Auferstehung sehen werden (*l. c. Lib.* II. § 14). Ja, das ist der Kern des Mysticismus.

Das von der Weisheit der Natur, deren Tiefe der Mystiker nur in der Finsterniss, nicht im Lichte, nur im Abnormen, nicht im Gesetz erkennt, zum Behuf freier Uebersicht auf die Zinnen des Tempels des Leibes gesetzte Auge, die von den Wallungen des Herzens, von den Bedürfnissen des Magens, von den Regungen des Geschlechtstriebes abgesonderte Intelligenz, ist dem Mystiker ein Dorn im Auge. Er sieht ohne Unterschied mit dem ganzen Körper; der Magen, die Zehen, die Fingerspitzen, die Genitalien (man denke nur an das Lieblingsbild der Mystiker: die Vermählung der Seele mit Gott) sind seine Augen. Aber das Sehen dieser Augen ist Fühlen. Das Gefühl, das habsüchtige Weib, die A. Bourignon im Menschen, ist also das herrschende Princip des Mystikers — ein fühlbares, palpables Wesen, ein Wesen, an dem er sich erwärmen und die Brunst seines Herzens stillen kann; ein Wesen, das ihm alles das wieder giebt, was er im Leben verlässt und negirt: sein Gott. Will man daher dem Poiret bestimmter in Beziehung auf die Descartische Philosophie eine Bedeutung geben, so liegt sie nur darin, dass Descartes' Princip der Gewissheit, welches sich auf ein objectives Princip, die Einsicht, den Begriff stützte, das: „Ich sehe klar und deutlich ein, dass es so ist, also ist es so," in dem materialistischen Kopfe Poirets zu einem rein subjectiven, ja egoistischen Princip, zu dem: „Ich fühle, dass es so ist, also ist es so," wurde; denn das brutale: So fühle ich, ist dem Poiret der zureichende Grund. Er ist daher ebenso, wie der subjective Pascal, dieser ängstlich sich selbst fliehende, und doch nie von sich frei werdende Selbstquäler der modernen Mystik, kein Gegensatz, sondern nur der mystische Niederschlag des Descartischen Princips. Aber auch fast alle Skeptiker dieser Periode haben kein, wenigstens höheres, Interesse für die Philosophie. Das Charakteristische dieser Skeptiker ist nämlich, dass sie

ihr Schifflein nicht der offnen See des Zweifels muthig anvertrauen, sondern als sicheren Zufluchtsort den Glauben stets im Rückhalt haben. Ja, ihr Zweifel lässt nicht nur den Glauben unangefochten, sie betrachten sogar ihre Skepsis als die blosse Vorschule des Glaubens. Aber so wenig Werth ein solcher raffinirter, durch den Zweifel erkünstelter Glaube hat, so wenig Werth und Gehalt hat ein solcher gedämpfter, niedergedrückter, bedingter, abgezirkelter, willkürlich sistirter Zweifel — ein Zweifel, der der gehorsamste Diener des Glaubens ist. Nur der freie, der unbedingte, der rücksichtslos um sich fressende Zweifel, nur der wahre Zweifel hat philosophisches Interesse. Nur das Charaktervolle ist Gegenstand der Philosophie, also nicht der charakterlose, lammfromme, schwachsinnige Skepticismus eines Huet. Man vergleiche nur z. B. in seiner Schrift über die Schwäche des menschlichen, respective seines, Verstandes das Cap. 15, § 380, wo der laxe Skeptiker der Vernunft doch einiges, obwohl schwaches und dunkles, Licht zugesteht. Erst in D. Hume bekommt der moderne Skepticismus eine philosophische Bedeutung. — Schon Brucker (Instit. hist. phil. p. 646.) bemerkt richtig von Huet: Es ist klar, dass bei Huet seine überreiche Gelehrsamkeit die Urtheilskraft so überwuchert hat, dass er dem Skepticismus anheimfallen musste. Aber diese Bemerkung gilt auch von den übrigen, von fast allen Skeptikern. Der Skepticismus ist eine Frucht der Vielwisserei — die schwache Seite des Empirismus, und es ist daher wundersam, wie der Verfasser von vornherein die Empirie von ihrer Lichtseite, die ein Bacon repräsentirt, ausschliessen und dann doch hintendrein ihre Schattenseite aufnehmen konnte. Der Skeptiker steht nämlich auf dem Standpunkt der Empirie; sein Fundament ist die Wahrnehmung, die Grundkategorie seiner Denkart die empirische Kategorie der Aehnlichkeit und Verschiedenheit, sein Lieblingsthema daher die Aehnlichkeit der Thiere und Menschen (Sextus Empiricus, Pyrrh. Hypoth. cap. 14 und Montaignes, des Vaters des französischen Skepticismus, *Essais Liv.* II. *Chap.* 12); sein Hauptargument die Verschiedenheit der Wahrnehmungen, der Menschen, der Urtheile, der

Zustände der Urtheilenden u. s. w. Aber die Wahrnehmung des Skeptikers ist nicht die unbefangene und methodische Wahrnehmung des wissenschaftlichen Empirikers. Der Skeptiker beschäftigt sich mit der Physik, wie Sextus Empiricus sagt, um jeder Behauptung eine gleichwerthige entgegensetzen zu können, und in seinen Wahrnehmungen folgt er keiner Regel, keinem Gesetz. Er unterscheidet die Instanzen der Empirie nicht nach ihrem inneren Werth; der Skeptiker ist nicht Kritiker, höchstens nur in Beziehung auf die dogmatische Philosophie. Alles widerspricht sich daher für ihn, denn alle Instanzen, alle Gründe und Gegengründe sind ihm äquivalent: sein Interesse ist es, nichts zu wissen, weil das Wissen für ihn kein Interesse hat. Der Skepticismus ist daher nichts weniger als eine Uebergangsstufe zum Empirismus. Der Skeptiker ist ebenso gleichgiltig gegen das Object wie er gleichgiltig gegen das Wissen ist; ja die Gleichgiltigkeit gegen das Wissen kommt bei ihm nur von der Gleichgiltigkeit gegen das Object her. Nichts ist thörichter, als die Resignation auf das Wissen für einen Act der Bescheidenheit, der Demuth zu halten. Der Dogmatiker demüthigt sich, denn er unterwirft sich der sauren Arbeit, das Object zu erkennen, nicht der Skeptiker. Der Dogmatiker resignirt allerdings nicht auf das Wissen, aber auf sich resignirt er; der Skeptiker dagegen auf das Wissen aber nicht auf sich. Der Skeptiker hat kein Interesse für das Object, weil er nur für sich selbst sich interessirt. Der Skepticismus tritt nur da in der Menschheit auf, wo sich der Mensch auf sich selbst und seine allernächsten Angelegenheiten concentrirt. Erst nach Sokrates erschienen die Skeptiker Griechenlands. Montaigne plaudert bei jeder Gelegenheit von der Miserabilität des Menschen in jeder Beziehung; aber wer wird darauf Werth legen? Das Thema seiner Schriften, sein Studium oder richtiger Amüsement, sein Interesse, ist Er selbst. *„Si j'estude, je n'y cherche que la science qui traicte de la cognoissance de moy mesme et qui m'instruise à bien mourir et à bien vivre."* (*Ess. Liv.* II. *ch.* 10.) Und schon vor ihm verwarf Agrippa von Nettesheym die Wissenschaften als Eitelkeit, weil Unwissenheit weit beruhi-

gender und sicherer sei als Wissen (*De Incert. etc. cap.* 1). Der Skepticismus führt zum Kynismus, zum Utilismus, zum Moralismus, kurz zum Subjectivismus; aber nicht zum Empirismus.

In die Klasse der eben bezeichneten Skeptiker hat der Verfasser auch den amphibolischen, schwer zu charakterisirenden Bayle gesetzt. Er zeichnet ihn wohl dadurch vor den übrigen aus, dass er ihn den bedeutendsten nennt; aber das reicht nicht hin. Bayle ist nicht bloss der Superlativus des Skepticismus dieser Periode: er hat auch eine specifische Bedeutung, die ihn von den anderen Skeptikern absondert, und diese specifische Bedeutung ist gerade seine wesentliche Bedeutung. Bayle ist, wenn wir sein ganzes Wesen ins Auge fassen, nicht nur an seine skeptischen Aeusserungen uns halten, Kritiker, nicht Skeptiker. Er ist weit entfernt von der Schwäche eines Huet, ein dogmatischer Skeptiker sein zu wollen. Sein Skepticismus hat nicht selten die Bedeutung der negativen Einsicht in das Bessere. Er hat wenigstens unverkennbar eine philosophische Tendenz, wenn gleich nicht die Tendenz eines bestimmten Systems; er dringt mit dem lebhaftesten Interesse in die schwierigsten Materien der Philosophie ein. Wer kann das von den übrigen Skeptikern behaupten? Zwar suspendirt er sein Urtheil; aber gerade dadurch, dass er die Schwierigkeiten einer Materie zeigt, das Ungenügende der geltenden Erklärungen seiner Zeit aufdeckt, sagt er oft mehr, als irgend ein Dogmatiker seiner Zeit sagen konnte. So z. B. wenn er unbefriedigt ebensowohl von der peripatetischen als Descartischen Erklärung von dem Princip der thierischen Handlungen an einer Stelle sagt: *Les actions des bêtes sont peut-être un des plus profonds abîmes sur quoi notre raison se puisse exercer, et je suis surpris que si peu de gens s'en aperçoivent* (*Dict. Art. Barbe Rem. C.*), so hat er das Beste gesagt, was man bei dem Standpunkt der Philosophie und Naturwissenschaften seiner Zeit darüber sagen konnte. Wodurch er sich aber besonders von den übrigen Skeptikern unterscheidet, und wodurch zugleich seine Be-

deutung in der Geschichte der Philosophie ausgesprochen ist — die einzig positive, die man ihm namentlich in Bezug auf Descartes anweisen kann — ist, dass er die Gegensätze von Glauben und Vernunft, welche bei Descartes nur die Bedeutung einer mechanischen Trennung hatten, in einen chemischen Conflict brachte; dass er die Glaubensvorstellungen seiner Zeit zum Object freien, d. i. kritischen Denkens machte, und die Selbständigkeit, die ausnahmslose Unbedingtheit, die unumschränkte Souveränität der ethischen Ideen, der praktischen Vernunft anerkannte und geltend machte, wie dies seine Kritiken Abrahams (Art. Sara) und Davids, vor Allem aber das ganz vortreffliche erste Capitel seines *Commentaire philos. etc.* hinlänglich beweist, wenn er gleich der theoretischen Vernunft nur eine negative Stelle anwies. Aber eine andere Bedeutung konnte er ihr auch nicht für seine Zeit anweisen. Nur negativ und indirect, sich selbst verleugnend, nur im Verneinen bejahend, und im Bejahen jede Behauptung sogleich wieder zurücknehmend, im Opponiren sich selbst opponirend, nur schüchtern und zweifelnd, und zwar im Zweifeln zugleich sich selbst bezweifelnd, nur ano- und pseudonym konnte sich die Vernunft auf dem Gebiete der Glaubensvorstellungen und der darauf sich beziehenden Materien geltend machen. Warum hat denn der Verfasser nicht diese Notwendigkeit anerkannt? Warum will er bloss auf Rechnung des persönlichen Charakters Bayles seine ano- und pseudonyme Schriftstellerei setzen? Man bedenke die Zeit! *On passe* (schreibt Bayle *Suppl. du Comm. philos. etc. ch.* 29.) *presque pour Hérétique, jusques chez les Protestans, lorqu'on parle avec quelque force pour la tolérance.* Aber selbst auch abgesehen von seinem Zeitalter, wo wäre die Nothwendigkeit als Fehler ihm anzurechnen, was vielleicht sogar nur eine verborgene Tugend war? Denn hängt nicht seine Liebe zur „Versteckheit" zusammen mit seiner Liebe zu einer weisen, jedem Philosophen wünschenswerthen Verborgenheit? zusammen mit den löblichen Gesinnungen, die in den Worten an Minutoli liegen: *N'étant ni amateur du bien ni des honneurs, je me soucierai peu d'avoir des vocations, et je n'en accepterois*

pas, quand bien même on m'en adresseroit. Je n'aime point assez les conflicts, les Cabales, les Entre-mangeries Professorales, qui règnent dans toutes nos Académies. „Ich arbeite für mich und die Musen" (*Lettres de Bayle* N. 160). In der Bitte an seine Freunde, ihn, wenn sie ihn citiren, doch ja mit ihren Lobeserhebungen zu verschonen (*Lettre* 252. 254), und in dem — wohl nicht bei einer A. Bourignon, aber bei einem Manne wie Bayle — merkwürdigen Zuge, dass er sich durchaus nicht wollte abmalen lassen?* (*Lettre* 316. 319.) Allerdings mag Bayle aus anderen, besonderen Gründen „immer geleugnet," richtiger nicht eingestanden haben, dass er der Verfasser des *Avis important aux Réfugiés*, etc. — aber da es unbezweifelt und unbezweifelbar ist, dass Bayle stets treu der Sache der Reformirten ergeben war, so ist auch nicht daran zu zweifeln, dass er nur einen guten Zweck mit dieser Schrift erreichen wollte. Bedenklich und leicht missverständlich ist wohl der zweite Abschnitt derselben, wo er den Reformirten ihre politischen Lehren zum Vorwurf macht, aber diese Bedenklichkeiten heben sich wohl durch die Bemerkung, dass Bayle kein Parteimann war — was ihm nur zur Ehre gereicht — und daher die Schwächen seiner Partei frei tadeln konnte und durfte, ohne ihrer guten Sache untreu zu werden.

Aber auch die Obscönitäten seines Dictionnaires werfen keinen Schatten auf seinen Charakter. Bayle geht auf das Particuläre, Persönliche ein. Die Beschaffenheit seines Werkes führt ihn notwendig nicht nur in die Gastzimmer, sondern auch in die geheimsten Kabinete ein. Und wenn er nun da den Hausherrn oder die Hausfrau — sei es nun mit oder wider Erwartung — in einer höchst schlüpfrigen Situation überrascht, was soll er tun? Weglaufen oder gar eine moralische

---

* Durchaus zutreffend für seine spätere Lebenszeit. Aus Bayles Jugendjahren, und zwar aus der Zeit seines Verweilens in Rouen als Hauslehrer im Winter 1675. hat sich ein dort auf Wunsch seiner Eltern gefertigtes Bildniss gefunden, nunmehr zu Montauban, im Besitz daselbst ansässiger Nachkömmlinge von Verwandten seiner Schwägerin. Vergl. *La France protestante* (2. éd. Paris 1877 f.), Tome I, Spalte 1055. D. H.

Standrede halten? Nein! er ist Historien- oder wenigstens Genremaler; er schildere sie uns also. Aber wie? mit „Wohlgefallen"? Warum nicht? das Wohlgefallen ist verschiedener Natur. Bayle schildert sie allerdings nicht mit moralischem Missfallen, aber auch nicht mit moralischem, sondern komischem Wohlgefallen. Die obscönen Scenen sind für ihn keine Schau- sondern Lustspiele.* Worüber man aber lacht, darüber drückt man sein Befremden aus, darüber schlägt man vor Verwunderung die Hände über dem Kopf zusammen, und ruft betroffen aus: „Um's Himmels willen, wie siehst du aus? wo kommst du her? was willst du unter uns, in dieser Gestalt, in diesem Aufzug?" Und zwar darum, weil man das Ding so findet, wie es nicht sein soll, weil es dem Modell widerspricht, das wir in uns tragen. Das Komische versetzt uns ausser uns. — Ueberdies verdanken wir diesem freien und unbefangenen Wohlgefallen Bayles oft höchst interessante historische und psychologische Notizen. Ehren wir also auch in dieser Beziehung Bayles Andenken und lassen seine Asche in Frieden, aber am Leben seinen kritischen Geist!

Die Idee der Freiheit.**

Von K. Bayer.

1838.

Das Wort Freiheit ist das Schöpfungswort der neueren Zeit. Auf einem Freiheitsact beruht vom Anfang an die neuere Philosophie. Macht euch frei vom Autoritätsglauben,

---

* Sie haben aber auch oft für ihn eine ernste Bedeutung, indem sie ihm die Gewalt der Natur darstellen. Daher die schönen Stellen über die Liebe: er nennt sie *l'Ame du Monde.*

** Karl Bayer, feinsinniger Humanist, war Gymnasialprofessor zu Erlangen. Ausser den beiden hier von Feuerbach besprochenen Schriften „Die Idee der Freiheit und der Begriff des Gedankens"

frei von der Herrschaft des Aristoteles! waren die Worte, mit denen ein Patrizzi, ein Petrus Ramus, Ludovico Vives, Telesio die befangene Menschheit aufweckten, und den Morgen der neueren Zeit verkündeten. Morgenstund hat Gold im Mund. Golden, inhaltsschwer waren auch diese Worte für ihre Zeit! Nichts Geringes forderten sie, nichts weniger, als eine nur negative Freiheit. Denn der Aufruf: Macht euch frei vom Aristoteles! enthielt ausdrücklich den sokratischen Imperativ: Erkenne dich selbst; das Gebot: Werdet selbst Aristotelesse, erkennt euch, erkennt euch als Menschen, als freie Wesen, als Wesen, welche dieselbe Kraft, dieselbe Vernunft beseelt, die einst den Aristoteles erleuchtete; denkt selbst!* Heillose Begriffsverwirrung ist es darum, die neuere Philosophie als die negative zu bezeichnen. Sie ist die allein positive; denn sie gab der Menschheit die einzig positiven geistigen Güter: die Freiheit des Gedankens, die Freiheit der Gesinnung.

Auch die späteren Philosophen beseelte das Schöpfungswort der neueren Zeit. Die Freiheit bleibt das Fundament. So ist der Satz des Descartes: „Ich zweifle, ich denke, also bin ich" ein unverkennbares Freiheitsprincip; denn es drückt die Beziehung des Geistes auf sich selbst aus in seinem Unterschiede, seiner Freiheit von allem nicht zu ihm Gehörigen. So ist dem Leibniz die Selbstthätigkeit, die Selbstbestimmung unter dem Namen der Monade das Princip der Realität. Aber die früheren Philosophen fassten die Freiheit in unfreien Formen auf; die Freiheit hatte bei ihnen nur die Bedeutung eines Attributs, eines Adjectivums. Sie sprachen das Wort der Freiheit nicht voll und selbstständig aus. Erst

---

(Nürnberg 1837) und „Betrachtungen über den Begriff des sittlichen Geistes" (Erlangen 1839) begann er 1840 mit der Herausgabe einer Zeitschrift: „Die sittliche Welt, Zeitschrift für praktische Philosophie", welche aber im gleichen Jahre wieder einging.

* Vergl. P. Rami *Scholarum Dialecticarum etc. lib.* XX. Francof. 1581. *Lib.* II. *c.* 9, p. 65—66. *L.* IV. *c.* 13, p. 148. Desgl. J. Lud. Vivis Valentini *De disciplinis lib.* XX. Coloniae 1532: *De causis corrupt. art. l.* I. p. 30, 31. *l.* V. p. 167.

Kant, Fichte, Jacobi erhoben das Wort zu einem Substantiv, zum Hauptwort ihrer Philosophie. Allbelebend wirkte darum jetzt das ausdrucksvolle Wort auf die Welt. Sie sind die Apostel der Freiheit. Aber woher stammt das Wort? war jetzt die Frage. Kant leitete es aus dem kategorischen Imperativ ab; Jacobi hielt sich an das blosse Dasein des Worts, verschmähte die Etymologie, wie einst ein Kaiser die Genealogie, aus Besorgniss, durch die Ableitung seines Stammes den Glanz seines Hauses zu gefährden, — dies das Geheimniss des unmittelbaren Wissens — Fichte erkannte in dem Worte die Wesenbezeichnung der Ichheit überhaupt. So verschieden aber hierin ihre Ableitung war, sie kamen darin überein, dass sie behaupteten: das Wort ist ein reines Product des Geistes, es hat keine Wurzel in der Natur, ja es hat nur Sinn, im Gegensatze gegen die Natur begriffen und ausgesprochen. Zeitgemäss erscholl daher jetzt der Ruf: Nein! auch die Natur ist göttlich; auch den Wurm, den ihr mit eurem Fuss zertretet, beseelt schon der göttliche Odem der Freiheit, die Empfindung, wenn auch nicht der Gedanke der Freiheit! Und der Mann, der also sprach, stand damals, wo er also sprach, in seinem vollen, seinem eigenen Glanze da. Als er aber später auch der Freiheit das Wort reden wollte, wie früher der Natur, da spielte ihm die Natur den Possen, dass sie ihm sein Licht, das göttliche Licht natürlicher Begabung ausblies: wir vernahmen aus ihm nur noch die Worte des Görlitzer Schusters. Glücklicher Weise war inzwischen bereits ein Mann ans Ruder gekommen, welcher das Wort der Freiheit nicht in den Solöcismen und Barbarismen der Mystik, sondern in den classischen, technischen Formen der Philosophie aussprach. Freiheit war dem Manne, in Bezug auf das Fichtesche Nicht-ich, — und wie Vieles in ihm ist nur aus historischen Relationen erklärbar? — sich zu seinem Anderen nicht als zu einem Gegensatze, sondern zu ihm als einem Wesen seines Wesens, als zu sich selbst zu verhalten. Freiheit war dem objectiven, dem tief, dem echt wissenschaftlichen, dem in dieser Beziehung unvergleichlichen Manne nur der objective, wissenschaftliche Geist — nicht die

Vernunft als innerer Act, als Act der Einsicht, wie dem Spinoza, sondern die Vernunft als wirkliche Wissenschaft. Und Freiheit war ihm die Wissenschaft, weil sich hier der Geist zum Gegenstande nicht als einem Gegensatz, sondern als gedachtem, als in sein eigenes Element versenktem, als dem seinigen verhält, weil hier der Geist bei sich selbst ist. Beisichselbstsein war ihm Freiheit. Aber über der Objectivität vernachlässigte der Mann die Subjectivität, und setzte sie in mehrfacher Beziehung zurück. Die Idee des Guten, das positive Princip der Subjectivität, nimmt die absolute Idee nur so mit und in sich hinein, ehe sie sich zur Natur entlässt, statt dass die absolute Idee gerade als die Idee des Guten vermittelst der Natur sich uns geben sollte. Wenn die Idee des Guten ein Moment der absoluten Idee ist, warum ist sie denn keine bestimmende Macht, warum redet sie kein Wort bei der Schöpfung der Natur mit? Wäre sie ein thätiges Moment, so würde uns Hegel bei der Natur nicht an den verlorenen Sohn des neuen Testamentes, sondern an das Lied der Lieder in dem alten Testamente erinnern. Die Natur ist das Dasein der absoluten Güte. Der Begriff der Natur ist der Begriff der Liebe. Die Logik verliert sich nicht in der Liebe. Die Liebe ist Vernunft. In der Liebe offenbart die Natur ihre tiefste Weisheit. Das thierische Weibchen, dessen Grundzug die Liebe, hat darum mehr Verstand und Besonnenheit und Vorsicht, als das Männchen, bei dem sie nur verschwindendes Moment ist.

Nur das Licht offenbart uns das ursprüngliche Wesen der Natur: darum versetzt uns jeder Sonnenblick nach trüben Tagen in den Himmel, in Adams paradiesisches Entzücken, in den Urquell des Lebens; das Dunkel der Materie ist nur, auf dass das Licht als Licht empfunden werde. Nicht die Finsterniss schuf das Licht, sondern das Licht die Finsterniss, und schuf sie zu seiner Verherrlichung, schuf sie, nicht dass sie sei, sondern dass sie nicht sei. Aber der Begriff des Lichts ist der Begriff des Daseins schlechtweg und unzertrennlich von dem Act des Sehens, welcher in Einem der Ursprung der Vernunft und Liebe im Menschen ist. Die Alten

nannten die Augen die Thore der Liebe. Gerecht war darum der Krieg gegen Hegel in dieser Beziehung, gerecht ist der Krieg gegen jedes starre Festhalten seines Systems. Nothwendig ist die Freiheit, nothwendig die Philosophie, aber nicht Hegel, nicht Fichte, nicht Kant. Der Gedanke besteht, aber das Wort vergeht. Unendlich ist nur die Idee; endlich jedes System, denn es ist ein bestimmtes. Kant, Fichte, Hegel seien unsere Meister, unsere Lehrer; aber sie seien nicht unsere Vernunft, unsere Philosophie. Wahr ist nur, was aus uns selbst entspringt. Was ihnen Idee war, sei uns Begriff, ein Object, nicht das Ich unseres Denkens. Zu jedem bestimmten Systeme sage der Philosoph, was Aristipp zur Laïs: „Ich halte dich, aber ich lasse mich nicht halten."

Aber der Hauptgrund des Anstosses und der Bekämpfung Hegels war bei den Meisten, wie gewöhnlich, die Tugend des Mannes, — seine Grösse, sein Ernst, seine Strenge, seine Beharrlichkeit, seine ununterbrochene Sichselbstgleichheit, die Lauterkeit und Einfachheit seiner Abstraction, die grammatikalisch-kritische Genauigkeit und Gewissenhaftigkeit, mit welcher er das Wort der Freiheit interpretirte. Schulweisheit, Pedantismus, Formalismus, Wolfianismus warfen sie dem Manne vor — Wolfianismus. O ihr, die ihr mit dem Namen Wolf dem Manne eine Schmach anthun wollt, kennt ihr Wolf? Könnt ihr euch rühmen seines gründlichen, seines universalen Wissens, seines reinen, unermüdlichen Eifers für die Wissenschaft? seiner Wahrheitsliebe, seiner Selbstverleugnung, mit welcher er sich zu der beschränkten Fassungsgabe seiner Zeit herabliess, um den schweren Köpfen der Deutschen einige Vernunft und Philosophie beizubringen? Könnt ihr euch rühmen solcher Verdienste, wie sich Wolf um die Bildung und Befreiung der deutschen Nation erwarb? Wohl der deutschen Nation, wenn ein zweiter Wolf sie wieder unter seine Zucht nimmt: sie bedarf derselben. Wolf brachte Licht und Ordnung in die Welt, ihr chaotische Finsterniss und Verworrenheit; Wolf Vernunft, ihr albernen Aberglauben.

Also: Hegel behandelte als Kritiker und Grammatiker den Text der Freiheit — er ist der grösste Grammatiker der

Philosophie, wenigstens neuerer Zeit. Das war sein Unglück. Wuthentbrannt riefen die von der oberflächlichen Irregularität und Varietät der inneren und äusseren Erscheinung Bethörten: Was? in grammatikalische Formen und Gesetze will der Tyrann den Reichthum, die Mannigfaltigkeit, die Willkür unserer lieben guten Muttersprache einzwängen? Dem Calcül der analytischen Chemie den Stoff der freien Rede, den Wasserstoff unserer Ex- und Deklamationen über die Persönlichkeit, über das Leben, über den Willen unterwerfen? Weg mit dem Tyrannen! weg mit der Grammatik, die uns den Zauber unserer schönsten Bilder, unserer liebsten Illusionen zerstört, die uns die Pflicht der Abstraction, die Nothwendigkeit, die traurige Nothwendigkeit, zu denken, auferlegt! Weg mit ihr! Die Grammatik gehört nur für bornirte Köpfe. Weg also mit dem lästigen Joch, dem Schulzwang des logischen Begriffs! Unser Princip ist die Freiheit. Aber die Freiheit, die sie verkündeten und selbst zum Princip der Philosophie erhoben, war nichts Anderes, als der blaue Montag der Handwerksburschen, die Freiheit nicht der Ordnung, sondern der Lüderlichkeit, nicht der Vernunft, sondern des Wahnsinns, nicht des Gesetzes, sondern der persönlichen Willkür, nicht der Fülle, sondern der Leerheit.

Heil darum dem Verfasser dieser zeitgemässen Schrift, Heil ihm, dass er das schmählich entweihte Wort der Freiheit wieder seiner ursprünglichen, heiligen Bedeutung und Bestimmung vindicirt hat; dass ihm das Wort der Freiheit das Wort Gottes, der Ausdruck der höchsten Vernunft, der Ausdruck der Weisheit und Tugend ist; dass er die Freiheit des Gedankens, die intellectuelle Freiheit als das Princip der Willensfreiheit erkannt und ausgesprochen hat! „Wir wollen frei sein, sind frei in unserem Willen, sofern wir denken wollen, die Vernunft bethätigen wollen.“ S. 169. „Ich will — ist eine formelle Tätigkeit. Was ich will, der Inhalt dieser formellen Thätigkeit, die Inhalt gebende Thätigkeit ist Gedanke.“ S. 97. „Der Gedanke ist wahrhafte Selbstbethätigung der Freiheit.“ S. 60. „Weder die Phantasie in ihrer schöpferischen Tätigkeit, so frei sie zu sein scheint, noch der

Wille, den die Meisten mit der Freiheit verwechseln, weil sie des Beweg- und Bestimmungsgrundes, der sie zu handeln bestimmt, sich nicht bewusst zu sein pflegen: weder jene, noch dieser sind göttlicher Ursprünglichkeit, der Aseität des Gedankens, theilhaftig. Phantasie befindet sich in einem abhängigen Verhältniss zur Natur, zum Object, zur Welt; und der Wille ist abhängig von den Zwecken der Vernunft oder durch die Objecte bestimmbar. Der Mensch verhält sich nur in reiner Betrachtung, in metaphysisch-logischer Wissenschaft, in speculativer Erkenntniss ursprünglich frei." S. 75. „Die tiefste, mächtigste Freiheit ist die der wissenschaftlichen Vernunftbegeisterung." S. 175. „Ohne Erkenntniss keine Freiheit, ohne Freiheit keine Sittlichkeit!" S. 170. „Die Vernunft ist durch ihre Selbständigkeit auch der Ethik Princip." S. 168. „Die Erkenntniss ist das Princip der Ethik." S. 123. Ja, so ist es: nur die Selbständigkeit des Denkens giebt sittliche Selbständigkeit. Ohne Erkenntniss ist die Güte des Willens ein schwaches Weib, wandelbar, unzuverlässig, abhängig vom Zufall. Wer nicht denkt, der bleibt ein Sklave sein Leben lang. Die Intelligenz ist die Ursache der Freiheit. Liebe zur Wissenschaft ist daher unzertrennlich von der Liebe zur Freiheit. Denken ist der ursprünglichste Selbstbefreiungsact. Wo das Denken, wo die Erkenntniss nicht diese Macht der Befreiung äussert, da ist — abgesehen von der Beschaffenheit des Denkens — ein unheilvoller, keineswegs normaler Zwiespalt im Menschen vorhanden. Aber selbst der ewig wiederkehrende Conflict zwischen besserer Einsicht und schlechterem Thun beweist noch die Unbeschränktheit der Intelligenz und die Beschränktheit des Willens; beweist, dass der Mensch in der Intelligenz über sich hinaus ist, dass er sich eher in der Erkenntniss von sich und seinen Schranken losmacht, als im Wollen; dass die Intelligenz an und für sich das Erste, an und für sich das Freie ist. Der Wille ist nicht die Freiheit: er ist nur die Bethätigung der Freiheit, er setzt die Vernunft voraus. Der Wille giebt nur den Namen zur Freiheit her; die Sache, den Gehalt die Vernunft. Die Vernunft ist der in sich ruhende

Wille, der in Erscheinung tretende Geist. Die gleichförmige, sich selbst gleiche und stille, in sich verborgene Thätigkeit der Vernunft fühlen die Menschen nicht, eben weil sie an und für sich, durch sich selbst, eine abgesonderte, ledige, reine, ungehemmte, keinen Widerstand mehr zu überwinden genöthigte, neutrale, so zu sagen in sich gesättigte Thätigkeit ist; wohl aber fühlen sie die ungleichförmige, in sich differente, an dem Widerstand ihres Selbstes, ihrer Leidenschaften, ihrer Gefühle anstossende und sich brechende Bewegung des Willens. Wenn ich denke, so schweigen meine Sorgen, meine Begierden, meine Leidenschaften; wenn ich will, so bringe ich sie erst zum Schweigen; dort sind sie längst verschwunden, hier verschwinden sie erst vor meinen Augen. Die Vernunft verscheucht die Wolken meines Geistes mit der unfühlbaren Kraft des Lichtes, der Wille mit der fühlbaren Kraft der Luft, — daher die Illusion, dass wir nur den Willen für das Active, Freie, Unbeschränkte halten. Aber eben deswegen ist der vollendete, der bei sich seiende Geist der denkende, nicht der wollende, als welcher der Geist in der Reflexion, der Beziehung auf Anderes begriffen ist. Die Vernunft ist sich selbst genug, aber der Wille genügt sich nicht selbst. Als Gott die Welt dachte, genügte ihm die Welt als gedachte; als er sie wollte, genügte sie ihm nicht als gewollte, sondern als existirende. Die Vernunft bleibt sich selbst gleich; das Wollen aber geht in das Thun über, und das Thun in das Gethanhaben, selbst wenn durch die Schöpferthätigkeit des Willens ein ununterbrochener Schöpfungsact vorgestellt werden soll. Der Wille hat nothwendig ein *Perfectum*, — mit dem Willen beginnt die Zeit — die Vernunft ist ein reines *Praesens*. Heil also dem Verfasser, dass er dem vortrefflichsten der Wesen, der Vernunft, wiedergegeben, was ihr gebührt. „Vernunft ist unendliche selbständige, göttliche Freiheit: sie schliesst die Willkür, den Eigennutz, die Leidenschaft aus, ist das Princip der Gerechtigkeit und des Friedens unter den Menschen.“ S. 188. „Vernunft ist Geist als Act . . . . Gedanke ist göttliche That, sich mit sich selbst erfüllende

Selbstthätigkeit eines selbstgenugsamen Wesens.“ S. 142. O! merkt euch den Spruch: nur ein in sich selbst befriedigtes Wesen denkt. Denken ist ein Selbstbefriedigungsact, ein Act der Selbstgenugsamkeit. Daher kommt, dass der Mensch nicht in der Begierde, in der Leidenschaft denken kann. Heil ihm, dass er die Kategorie der Selbstgenugsamkeit, diesen einst in der Philosophie so bedeutsamen, aber in der neueren Zeit aus ihr verschwundenen Begriff restaurirt und eine fruchtbare Anwendung von ihr gemacht hat. „Freiheit ist Genugsamkeit als Selbstthätigkeit.“ S. 46. Die höchste Kategorie Hegels ist, wie der Verfasser ganz richtig bemerkt, die Kategorie des Selbstzwecks; daher ist ihm das göttliche Leben der Process der Vermittelung mit sich selbst, die absolute Negativität, die Negation der Negation. Aber die Kategorie der Selbstgenugsamkeit in der Art und Weise, wie sie der Verfasser anwendet, ist eine adäquatere, weil sie an und für sich schon das beseitigt, was die Kategorie des Selbstzwecks erst am Schlusse im Resultat beseitigt und gleichsam gut macht, wodurch sie sich den gröbsten Missverständnissen aussetzt. Heil dem Verfasser besonders aber auch dafür, dass er auf eine originale Weise die Nothwendigkeit der Freiheit vindicirt, beide in und durch einander begriffen hat! „Nothwendigkeit, Gesetzmässigkeit ist überall, wo Freiheit ist; sie ist selbst Freiheit, der Ernst der Freiheit, in dem diese aufhört, ein blosses Spiel der Liebe zu sein, in dem die Freiheit eine heilig ernste, göttlich nothwendige That wird. Die Freiheit ist sich selbst Gesetz! . . . Nothwendigkeit ist nur im Geiste. Die Nothwendigkeit der Natur ist der Geist der Natur, das Gesetz der Natur ist das, worin die Natur selbst geistig und vernünftig ist.“ S. 76—77. Heil ihm, Heil! dass er den erhabenen Gegenstand der Freiheit mit metaphysischer, d. i. philosophischer Begeisterung, mit geistiger und sittlicher Freiheit, mit edler Freisinnigkeit, — man vergleiche die höchst beherzigungswerthen, ebenso wahren als geistvollen Worte des Verfassers über praktische Gegenstände — mit Würde und Erhabenheit behandelt hat. Der Name und Be-

griff der Freiheit ist der Name und Begriff Gottes in der Philosophie. Ein wahres Wort über Gott hat nur der gesprochen, der ein erhebendes, ein erhabenes Wort gesprochen; Erhabenheit ist hier das Kriterium der Wahrheit, Erhabenheit der Character dessen, was Philosophie ist. Ein wahres Wort über die Freiheit ist darum diese Schrift, denn sie trägt den Charakter ihres Gegenstandes in sich; sie begeistert, sie befreit, sie erhebt, indem sie belehrt; sie ist ein metaphysisches Andachtsbuch der lautersten und seltensten Art, ein inbrünstiges Gebet zur heiligen Idee der Freiheit, ein stilles Vermählungsfest der Philosophie und Religion in der allein wahren und vernünftigen Weise: denn die ethische Idee ist die allein positive Idee der Religion. Die Schrift trägt aber nicht nur die subjectiven, sie trägt auch die objectiven Eigenschaften ihres Gegenstandes in sich ausgeprägt. Freiheit ist Ursprünglichkeit, ist unbedingtes, seiner selbst gewisses, wahl- und zweifelloses, selbstgenugsames, in sich seiendes, „sich selbst durchleuchtendes," krystallhelles Leben; und eines solchen selbständigen, klaren, reinen, unverfälschten Geistes Product ist diese kleine Schrift. Ja, eines unverfälschten Geistes Product — kein trübes, kein verdorbenes und übernächtig abgestandenes, kein mit fremdartigen Ingredienzien vermischtes, kein zusammengeschwemmtes Wasser! — eine reine Quelle sprudelt hier. Lasst euch darum nicht durch die Dorne der Präpositionen von Durch, Aus, Zu und In abhalten, aus dieser Quelle zu trinken, und verargt es nicht dem — glaubt es — unbestochenen Beurtheiler, wenn er es zunächst für zweckwidrig hält, die gerechten Anforderungen der Kritik auszusprechen. Anerkennung, Beleuchtung, Bekräftigung ist hier, in dieser Zeitlichkeit, die beste Kritik.

Ueber den Begriff des sittlichen Geistes.

Von Dr. Karl Bayer.

1840.

Das Denken ist ein sittlicher Act. Dieser Satz ist der oberste ethische Grundsatz des Verfassers. „Der Gedanke ist Leben, ist des Lebens höchste Form, höchste göttliche Thätigkeitsform, höchste Form und Act der Freiheit.“ S. 86. „Vernünftig sein und gut sein ist Ein und Dasselbe. Erkenntniss ist freie Thathandlung der Vernunft, keine Sittlichkeit ohne Freiheit, keine Freiheit ohne Erkenntniss.“ S. 83. „Das, wodurch die Sittlichkeit frei, und das, wodurch die Freiheit sittlich wird, ist die Vernünftigkeit, die sich selbst ausdrückende Wahrhaftigkeit, die Kraft und die Begeisterung der Erkenntniss.“ S. 84. „Männliche Selbständigkeit, Selbständigkeit des Charakters, Selbständigkeit im Willen beruht auf der Selbständigkeit im Denken.“ — Sittlichkeit beruht auf des Geistes eigenster, innerster Selbstthätigkeit, auf Selbstbewusstsein, auf Erkenntniss, auf dem Gedanken ..... Denken ist Freiheitstrieb, Freiheitsbedürfniss, Freiheitsgefühl, Freiheitsbethätigung, Freiheitsbewusstsein. Ist alle Tugend in dieser Freiheitsbegeisterung der Vernunft begründet, so ist diese geistige Selbständigkeit des freien Gedankens selbst die allgemeinste und höchste Tugend, und ihre Uebung, wo wir selbst denken und wollen, ihre Vertheidigung, wo sie angegriffen und gefährdet ist, unsere allgemeinste und höchste Pflicht. Geistig selbständig zu sein ist Tugend. Geistig selbständig ist, wer nicht, wo er selbst denken soll, durch Autorität sich bestimmen, wo er selbst urtheilen, durch Vorurtheile sich leiten lässt; geistig selbständig ist der, welcher, indem er denkt, sich productiv verhält, und indem er will, nur das will, was allein um seiner selbst willen geliebt werden kann ... Der geistig selbständige Mann ist auch der sittlich selbständige.“ S. 88—89.

Es ist ein trauriges Zeichen der Zeit, dass die Einheit des Denkens und der Gesinnung, der Seele des Willens, geleugnet und folglich — eine nothwendige Folge — in Beziehung auf das Reich des Denkens, die Wissenschaft, geglaubt wird, dass hier sich der Unterschied zwischen sittlicher Schlechtigkeit und Tüchtigkeit aufhebe, dass ein moralischer Schurke ein tüchtiger Denker sein könne. Es ist dieser Glaube ein Zeichen, dass die klassisch-wissenschaftliche Gesinnung von uns gewichen, dass die Wissenschaft ihres Adels verlustig, zu einem gemeinen Handwerk degradirt worden ist. Wo die Wissenschaft aus dem Inneren entspringt, wo die Beschäftigung mit ihr ein Act der Freiheit und Liebe ist, da wird sie immer auch als eine sittliche Kraft empfunden. Wer dies nicht aus sich selbst weiss, der lasse sich durch die Empirie belehren; aber nicht die gemeine Empirie, die von der Gasse ihre Instanzen gegen erhabene Gedanken aufklaubt, sondern die Empirie, welche auf Kritik beruht, selbst ein philosophischer Act ist; die Empirie, welche überall auf die Quelle zurückgeht, den Ort aufsucht, wo ein Wesen in seiner Wahrheit in die Erscheinung tritt, wo der Gegenstand des Denkens ein Object der Erfahrung wird. Er gehe also dahin, wo das Denken sich als eine ursprüngliche Kraft zeigt, wo aus innerem Wahrheitstrieb sich Denker in einer Nation erheben. Waren nicht z. B. die Philosophen Griechenlands auch zugleich weise, tugendhafte Männer? Waren sie es nicht, die sich gegen und über den unsittlichen Glauben der heidnischen Theologie erhoben? War diese Erhebung über die heidnischen Götter nicht ein Denkact und zugleich ein sittlicher Act? Konnten sie diese Götter als unsittliche verwerfen, ohne sie als falsche Götter zu verwerfen, und umgekehrt? Ist denn nicht überhaupt die Verwerfung des Falschen, weil es falsch, die Bejahung des Wahren, weil es wahr ist, obwohl ein theoretischer, zugleich ein sittlicher Act? Hat ein Schurke Wahrheitssinn, Wahrheitsliebe? Ist das Wahre nicht auch das Gute, das Falsche das Schlechte? Also das Interesse für das Wahre nicht ein sittliches Interesse? nicht die Frucht einer erhabenen Gesinnung? Ist es über-

haupt möglich, zu denken, zu forschen, wenn wir Sklaven unserer gemeinen egoistischen Triebe sind, wenn uns die Phantasie lüsterne Bilder vorgaukelt, wenn wir sinnen auf Genuss, auf Rache, auf Gewinnst? Gehört nicht vielmehr nothwendig zum Denken ein lauterer, reiner, ein freier Sinn? Ist also Denken nicht ein Freiheitsact, nicht das wesentliche Prädicat eines freien Menschen?

Um zu beweisen, dass das Denken an und für sich ein sittlicher Act ist, handelt es sich folglich nur darum, zu beweisen, dass die Freiheit nicht das Vermögen, sittlich oder unsittlich, gut oder schlecht zu sein, sondern vielmehr der reelle Begriff der Sittlichkeit selbst ist. Und dies hat der Verfasser trefflich gezeigt. „Was ist das Gute? Ist gut nicht der, welcher die Gebote der Liebe erfüllt, und thut, was die Vernunft von ihm erfordert? Ist gut nicht der, welcher, was er als wahr und recht erkannt, auch thut? Und ist der, welcher, was die Vernunft von ihm fordert, ohne durch äussere Gesetze bestimmt zu werden, und was die Liebe gebietet, ohne durch Selbstsucht sich bestimmen zu lassen, auch thut und vollbringt — ist ein Solcher nicht frei? Ist der Gute nicht frei, und der Freie nicht gut? und ist der Gute nicht frei in demselben Acte, in dem er gut, und aus demselben Grunde, aus dem er gut ist? Bethätigt sich nicht in der Freiheit die Güte, und in der Güte die Freiheit? Freiheit ist nicht Wahl zwischen dem Guten und Bösen, sondern die das Gute fordernde Idee.“ (S. 390 - 391.) Sind nicht, fahren wir im Sinne des Verfassers fort *argumenta ad hominem* zu geben, Neid, Missgunst, Bosheit, Lügenhaftigkeit, Heuchelei, Hinterlist, Geiz, die hässlichsten Laster, Formen der Unfreiheit? Im Gegentheil die Tugenden der Liebe, des Wohlwollens, der offenen Anerkennung fremder Verdienste, der freudigen Theilnahme an Anderer Glück und Unglück, der Freigebigkeit, der Wahrheitsliebe, Formen der Freiheit? Ist also die Tugend nicht Freiheit, die Freiheit nicht Tugend? Ist aber Denken nicht ein Freiheitsact? Muss ich nicht dieselben schmutzigen Gesinnungen und Leidenschaften, um denken zu können, beseitigen, die ich beseitigen muss, um tugendhaft zu sein?

Handle ich nicht, indem ich denke, ebenso im Namen und Sinne der Tugend, wie im Namen und Sinne der Vernunft? Ist also Denken nicht ein tugendhafter Act, eine Askese der Tugend? Freilich gilt dies nur von dem Denken, welches die Bethätigung des edelsten Triebes im Menschen, die Bethätigung der reinen, interesselosen Wahrheitsliebe ist; nicht von jenem Denken, welches nur eine formelle, gegen den Inhalt gleichgiltige Thätigkeit ist, und sich selbst zum Mittel der unlautersten Zwecke erniedrigen kann, aber eben deswegen auch ein der Bestimmung des Denkens widersprechendes, wesenloses, eitles, schlechtes Denken ist. Wer keiner erhabenen Gedanken fähig, ist auch keiner erhabenen Gesinnungen fähig. Wer nicht die Wahrheit liebt, kann auch nicht die Tugend lieben. Die Wahrheitsliebe ist die erste Tugend. Wem es gleichgiltig, was wahr, dem ist auch gleichgiltig, was gut ist. Wer ein Sophist von Verstande ist, der ist auch ein Schuft von Herzen. Und nur in diesem Sinne, in welchem das Denken die sich selbst bethätigende Wahrheitsliebe bedeutet, nur in diesem spricht der Verfasser von der Einheit des Denkens und der Tugend.

Indem der Verfasser daher die Tugend im Zusammenhang mit der Vernunft, die moralische Güte im Zusammenhange mit der Wahrheit und ihrer Verwirklichungsthätigkeit, dem Denken, und beide, Denken und Tugend in der Freiheit, als ihrem gemeinschaftlichen Princip, begreift, so erhellt, dass der Verfasser der Tugend eine metaphysische Bedeutung giebt, dass ihm der Begriff der Tugend ein durch die höchste Idee, die Idee der Freiheit im höchsten Sinne, vermittelter und geforderter Begriff ist: kurz dass die Tugend für ihn nicht endlichen, sondern unendlichen Werth, nicht menschliche, sondern göttliche Bedeutung hat. „Die Wissenschaft der Ethik," sagt der Verfasser in der Einleitung S. 19, „ist eine solche, die in der neueren Philosophie nur selten bearbeitet wurde und die Anerkennung der Tugend ist verschollen in der Religion, im öffentlichen Leben, in der Wissenschaft. Die objective Sittlichkeit ist von Schleiermacher und Hegel

dargestellt worden, die Metaphysik der Sittenlehre und der Begriff der persönlichen Tugend haben seit Kant solche Darstellung, die ihrem Wesen entspräche, nicht erfahren. Den sittlichen Geist als eine wesentliche Form des unendlichen Geistes, als ein wahrhaftes Verhältniss der Geistigkeit zu erkennen, und das Bild der Tugend als der sittlichen Persönlichkeit zu enthüllen, ist unser Zweck." Der Verfasser tritt durch diese Erfassung der Tugend in scharfe Opposition gegen Hegel, obwohl er anderwärts ihm auch in dieser Beziehung im Verhältniss zu der bestimmten Aufgabe, die Hegel sich setzte, vollkommne Gerechtigkeit widerfahren lässt. Hegel fasst den Staat, weil er „die Wirklichkeit des substantiellen (allgemeinen) Willens ist, als Selbstzweck, das Leben im Staate als Zweck des Lebens der Einzelnen". Der Verfasser dagegen unterordnet den Zweck des Staates „den Zwecken des Geistes und der Sittlichkeit"; „er ist für sie da, die Bedingung für ihre Erscheinung." „Der einzig höchste und selbständige Endzweck des Lebens ist Weisheit, und das einzig unbedingte und ausnahmslose Gesetz ist das Gesetz der Tugend und Wahrhaftigkeit." „Die Tugend der Individuen im sittlichen Gemeinwesen ist die Bedingung und Voraussetzung für die Sittlichkeit des Gemeinwesens." Hegel sagt: „Unter einem vorhandenen sittlichen Zustande, dessen Verhältnisse vollständig entwickelt und verwirklicht sind, hat die eigentliche Tugend nur in ausserordentlichen Umständen und Collisionen jener Verhältnisse ihre Stelle und Wirklichkeit. — Im ungebildeten Zustande der Gesellschaft und des Gemeinwesens kommt deswegen mehr die Form der Tugend als solcher vor, weil hier das Sittliche und dessen Verwirklichung mehr ein individuelles Belieben und eine eigenthümliche geniale Natur des Individuums ist, wie denn die Alten besonders von Herkules die Tugend prädicirt haben. Auch in den alten Staaten, weil in ihnen die Sittlichkeit nicht zu diesem freien System einer selbständigen Entwicklung und Objectivität gediehen war, musste es die eigenthümliche Genialität der Individuen sein, welche diesen Mangel ersetzte." Darauf erwidert der Verfasser von seinem Standpunkt aus:

Durch diese Entgegenstellung der alten Staaten . . . . gegen einen sittlichen Zustand, dessen Verhältnisse vollständig verwirklicht und entwickelt sind etc. . . . . durch diese Entgegenstellung werden die modernen europäischen Staaten oder wenigstens einige von ihnen als solche bezeichnet, in denen diese sittlichen Verhältnisse wirklich so vollständig entwickelt seien, dass der Einzelne die „eigentliche Tugend" zu üben keine Gelegenheit findet und ihrer entbehren kann. Ein solcher Zustand aber wäre nicht verwirklichte Freiheit, nicht der „zur vorhandenen Welt und zur Natur des Selbstbewusstseins gewordne Begriff der Freiheit," sondern ein sittlichkeitsloser, schmachvoller Zustand. Aber auch abgesehen von diesem Postulat einer solchen mechanischen Ordnung, in der der Mensch gut nur ist, weil die Verhältnisse ihn so zu sein zwingen, abgesehen von dieser nothwendigen Consequenz: Wo sind in Europa Staaten, in denen die Tugend anders zu bestehen vermag, als im Kampfe mit der Wirklichkeit? Wo sind sociale Verhältnisse im modernen Europa, in denen nicht der Einzelne Selbstüberwindung, Aufopferungsfähigkeit und geistigen Muth und Standhaftigkeit und Seelengrösse zu beweisen in jedem Lebensmoment verpflichtet wäre und zu beweisen Gelegenheit hätte? Wo ist in Europa ein sittliches Gemeinwesen, in dem die „eigentliche Tugend" zu üben nicht Jeder sich verpflichtet fühlte, um durch sittliche Würde und geistige Selbständigkeit der allgemeinen Selbstsucht entgegen zu wirken, der ränkevollen Intrigue, der niedrigen Gesinnung solcher, die als Parteimänner, als Amtsbewerber, als einer wissenschaftlichen Fraction angehörig, nach Herrschaft streben und nach Genuss? Zwar bedarf es in einem solchen Zustande, wie der ist, in welchem wir leben, nicht Herakleischer Thaten; aber diejenigen Männer, welche das Alterthum als die Ideale der Tugend, als die sittlich grossen Menschen bezeichnete, würden auch in unseren modernen Zuständen, auch unter den mannigfach ausgebildeten Rechts- und Staatsverhältnissen die Tugenden zu üben Gelegenheit finden, die unter uns so selten, vielleicht noch seltener sind, als sie in den antiken Staaten waren. Aristides und Phokion würden

in jeder Stadt noch solche finden, die schuldlose Männer verfolgen und um ihrer Tugend willen beneiden; Anaxagoras und Sokrates würden wie damals der Gottlosigkeit angeklagt . . . . . Die Tugendlosigkeit der Menschen ist dieselbe geblieben, wenn auch die Formen des Lasters sich geändert, die Mittel, deren sich dasselbe bedient, um sich selbst zu behaupten, andere sind, als sie damals waren. Den Giftbecher reichen sie dem Philosophen heut zu Tage nicht; aber sie verfolgen ihn durch Intriguen, durch Denunciationen, durch Verleumdungen. Der Neid und die Bosheit gegen Unschuld und Verdienst, die Rache und der kleinliche Hass, bestehen wie sonst, und es ist wie sonst die selbständige Tugend, die Erhabenheit der Gesinnung, deren der Mensch bedarf, um in der allgemeinen Selbstsucht sich rein zu bewahren und in der allgemeinen sittlichen Lahmheit sittliche Würde und Kraft zu behaupten. (S. 193—198.)

„Die Tugend ist aus Gott! sie ist in Gott begründet, ist eine Form des unendlichen Geistes, eine Form seiner selbstthätigen Genugsamkeit, durch sich selbst bestehend, um ihrer selbst willen da und in sich selber genugsam bedeutungsvoll." S. 45. Wir sehen hiemit, dass der Verfasser der Tugend keine beschränkte, spiessbürgerliche, sondern eine universelle, erhabene Bedeutung giebt. Die Tugend ist ihm nicht die Schadenfreude des „guten Willens" über das Elend der theoretischen Vernunft, nicht das Surrogat für den Mangel der Erkenntniss, der Trost der Geistesarmuth und Geistesfaulheit, — sie ist ihm das wonnetrunkene Selbstbewusstsein der Vernunft und Freiheit, der Spiegel des Gedankens, die Selbstbewährung der Erkenntniss. Die Ethik ist ihm selbst Metaphysik, die Metaphysik Ethik. Vernünftigkeit, Freiheit, Selbständigkeit, Selbstgenugsamkeit sind die allein positiven metaphysischen Begriffe oder Bestimmungen der Göttlichkeit. Aber die Tugend ist frei, vernünftig, selbständig, selbstgenugsam, — die Tugend also eine Form der Göttlichkeit, die Verwirklichung göttlicher Bestimmungen oder Ideen im Menschen, — das Bewusstsein der Tugend das einzig positive Gottesbewusstsein.

Entsprechend der erhabenen Bedeutung, welche der Verfasser der Ethik vindicirt, ist die Begeisterung, mit der er seinen Gegenstand behandelt. Verzeihen wir es daher dem Verfasser, wenn er den Grundgedanken seiner Ethik, die Liebe der Tugend um der Tugend willen, nicht oft genug, wenn auch in immer neuen Beziehungen und Wendungen, wiederholen kann. Es gehört dieser Fehler selbst zur Tugend der Schrift. Es ist die Natur des Affects, der Liebe, im Preis des Geliebten unermüdlich zu sein. Es entschuldigt ihn überdies die Erbärmlichkeit der Zeit, die sich mit dem Wahne schmeichelt, die eigene wohlbewusste Schlechtigkeit durch eine tugendlose, egoistische Religiosität überwinden zu können. Aber unverzeihlich ist es von dem Verfasser, unverzeihlich, weil im schneidendsten, störendsten Widerspruch mit der Natur des Affects, der Begeisterung, dass er scholastisch-grammatikalische Distinctionen als adäquate Bestimmungen metaphysischer und ethischer Grundverhältnisse gebraucht. „Freiheit ist Verhältniss des Geistes seiner aus sich." Selbständigkeit ist „Geist als Verhältniss des Geistes seiner bei sich." „Der sich aus sich zu sich in sich verhaltende Geist ist als sich für sich selbst verhaltender Geist seiner selbst Endzweck." Liebe ist Geist als Verhältniss seiner „zu sich." Seligkeit ist Verhältniss des Geistes „in sich." Wir haben also in allen diesen Verhältnissen immer ein und dasselbe unveränderte Subject, den Geist in Beziehung auf sich (Geist, Verhalten, Sich, Geist als Object seiner selbst); die Unterschiede dieser Verhältnisse — dieser Weisen, wie sich der Geist Gegenstand ist — werden nur begründet durch die Präpositionen: In, Aus, Bei, Für, Zu. Aber was ist denn nun für ein Unterschied, für ein reeller Gedankenunterschied zwischen In, Aus, Bei, Für, Zu sich sich Verhalten? Verschwinden nicht diese grammatikalischen Distinctionen vor dem Gedanken in Nichts? Giebt mir das Partikelchen Für vor dem Pronomen Sich den Begriff des Selbstzweckes? Kann ich nicht ebensogut Bei, Aus, Zu, In dafür setzen? Sind denn diese Präpositionen nicht absolut relativ, so dass ein und derselbe metaphysische

Gedanke ohne Veränderung, ohne Unterschied durch alle hindurch ausgedrückt werden kann? Was Selbstzweck, ist allerdings für sich; aber es ist auch zu sich da, zu eigenem Nutz und Frommen; es ist auch in sich, denn es hat ja seinen Zweck in sich, — und eben deswegen auch bei sich, — denn der Unterschied von Beisichsein und Insichsein schreibt sich nur von dem Zwang der Gewohnheit her, welcher aus purer Laune im Gegensatz zu dem Aussersichsein in der Leidenschaft, im Trunk, in der Geisteskrankheit dem Beisichsein den Vorzug vor dem gleichbedeutenden Insichsein gegeben; — es ist endlich auch aus sich da, — denn der Grund, aus welchem es ist, aus welchem es handelt, liegt in ihm selbst. Warum wählt also der Verfasser immer nur eine Präposition zur Bezeichnung eines metaphysischen und ethischen Verhältnisses aus? Der metaphysische Ausdruck der Liebe soll das Verhältniss seiner „zu sich" sein? Aber der Verfasser bemerkt selbst, dass nur in einem allgenugsamen, darum freigebigen, mittheilenden Wesen das zu sich Verhalten Liebe, in einem bedürftigen Wesen jedoch Egoismus sei. Warum wählt er denn nun aber zur charakteristischen Form der Liebe, was ebensogut das Gegentheil der Liebe bezeichnet? Möge daher der Verfasser uns fürderhin nicht mehr den sonst so herrlichen Genuss seiner begeisterungsvollen Schriften durch solche grammatikalisch-metaphysische Capricen verbittern! Solches wünschen wir ebenso in seinem eigenen, als im Interesse des Lesers.

Das ist es, was wir in formeller oder subjectiver Hinsicht an der Schrift des Verfassers auszusetzen haben. In Betreff des objectiven, speculativen oder philosophischen Inhalts aber finden wir uns schliesslich für jetzt nur zu folgender kritischen Bemerkung veranlasst. Obgleich der Verfasser durchaus selbständig ist, keiner Schule angehört, so ist er doch darin eines Sinnes mit der bisherigen Philosophie, dass er einen dogmatischen Unterschied zwischen Empirischem und Speculativem macht, als läge dieser Unterschied in den Dingen an sich und nicht vielmehr lediglich nur in der Betrachtungsweise des Menschen. Diesem fixen Unterschied gemäss hat der Ver-

fasser unter Anderem auch den Begriff des Bedürfnisses als einen empirischen Begriff von der Idee der Freiheit und Liebe ausgeschlossen. Allein es ist an sich kein (wenigstens in der Natur, im Wesen begründetes) Bedürfniss empirisch, gemein, unedel. Das Bedürfniss ist vielmehr selbst ein Ausdruck von Unbeschränktheit, von Freiheit. Je höher ein Wesen ist, desto mehr Bedürfnisse hat es. Das Thier ist unfrei, weil es beschränkt, aber beschränkt, weil ihm nur Etwas von der Welt Bedürfniss; der Mensch dagegen ist frei, weil er unbeschränkt, und unbeschränkt, weil ihm nicht Etwas, sondern Alles, die Welt, das Universum, das Unendliche Bedürfniss ist. Das Bedürfniss tritt nur dadurch in Widerspruch mit der Freiheit, dass einem niederen Bedürfniss ein höheres Bedürfniss geopfert wird, und nur dadurch in Widerspruch mit der Idee der Sittlichkeit, dass ein Wesen, ein Gegenstand, welcher seiner Natur nach Object eines höheren Triebes und Bedürfnisses ist, zum Object eines niederen Bedürfnisses degradirt wird. Wer Gott zum Object seines Glückseligkeitsbedürfnisses macht, der allerdings ist gemein; aber nicht, wer ihn zum Object seines Wahrheitsbedürfnisses macht. Der Begriff des Bedürfnisses ist es gerade, durch welchen ein Wesen über die Schranke seiner Subjectivität emporgehoben wird. Indem der Verfasser daher den Begriff des Bedürfnisses von der Liebe ausgeschlossen, hat er sie nur in einem subjectiven Sinne dargestellt, und überhaupt nur das Princip der Subjectivität geltend gemacht. Die Liebe ist eben gerade das Bedürfniss eines Anderen. Lieben heisst, nicht ohne ein Anderes sein können, aber auch nicht sein wollen. Durch die Liebe erklärt ein Wesen, dass es sich selbst nicht genug ist, dass es nur in der Verbindung mit einem von ihm unterschiedenen Wesen befriedigt ist. Denkt Gott so selbständig und unabhängig wie ihr wollt: setzt ihr Liebe in ihn, so setzt ihr Bedürfniss in ihn. Die Liebe aus Ueberfülle der Vollkommenheit ist Luxus, — wahr, tief ist sie nur, wo ein Wesen durch sie seine eigene Mangelhaftigkeit ergänzt.

Kritik des Idealismus.

Von F. Dorguth.*

1838.

Was ist das Denken? Wie verhält es sich in sich selbst, wie in Beziehung auf das Objeet, wie zum Wesen der Natur, wie zum Wesen des Menschen, wie zum Organismus? Diese Fragen gehören zu den wichtigsten und schwierigsten Fragen der Philosophie. Die Schwierigkeit liegt darin, dass gerade das Nächste überall das uns Unbekanntoste und Fernste, überdem das Denken die äusserlich unscheinbarste, die bescheidenste, die geräusch- und prunkloseste, die gasartigste, die unfassbarste und darum für uns nichtigste Thätigkeit von der Welt ist. Die Wichtigkeit liegt aber darin, dass an diese Fragen die Frage von der Erkennbarkeit der Wahrheit, von dem Ursprunge der Ideen, von der Selbständigkeit dos Geistes, von der Realität des Idealismus** geknüpft ist, nicht zu erwähnen, dass die Philosophie nur durch Untersuchung der Natur des Denkens sieh als Philosophie legitimirt und von der speculativen Mystik, welche sie überspringt und die daher stets transcendent bleibt, vortheilhaft unterscheidet.

Die in dieser Schrift enthaltene Ansicht vom Denken ist kurzweg die physiologische oder empirische, aber die consequent, die entschieden empirische Ansicht. Der laxe

* Franz Dorguth war ein höherer preussischer Justizbeamter mit ausgeprägten philosophischen Neigungen, wenn auch ohne strenge Fachbildung. Die hier von Feuerbach recensirte Schrift „Kritik des Idealismus und Materialien zur Grundlegung eines apodiktischen Real-Rationalismus“ (1837) darf, obwohl von Feuerbach im Jahre 1838 noch entschiedenst abgelehnt, doch als ein Vorläufer der „Grundsätze“ bezeichnet werden, und hat, trotz mancher Cruditäten, zweifellos Eindruck auf ihn gemacht. Später wandte sich Dorguth vorzugsweise Schopenhauer zu, und es dürfte namentlich seine Schrift „Nachträge und Erläuterungen zur Kritik des Idealismus“ (1838) Feuerbach zuerst auf Schopenhauer aufmerksam gemacht haben. D. H.

** Das Wort Idealismus wird von dem Recensenten stets in einem sehr allgemeinen Sinne genommen.

Empiriker fasst das Verhältniss des Geistes zum Leibe als ein Abhängigkeitsverhältniss auf, und lässt es bei diesem unbestimmten, negativen Verhältnisse bewenden; er verhehlt sich, sei es nun absichtlich oder unabsichtlich, aus alten Vorurtheilen oder aus äusserlichen Rücksichten, die unmittelbar nächsten und nothwendigen Folgen, die sich aus diesem Abhängigkeitsverhältnisse ergeben. Wenn nämlich der Geist selbst, nicht der Mensch, nicht das Individuum, welches an dem Geiste sozusagen Antheil hat, vom Organismus abhängt, so ist die geistige Thätigkeit, das Denken selbst ein rein organischer, und folglich, wenn zwischen Organismus und Materialismus kein wesentlicher Unterschied ist, ein materieller Process. Denn, was nicht selbst zur Materie gehört, das kann auch nicht von ihr abhängig sein, nicht von ihr bestimmt werden. Etwas, was nicht mehr ihres Wesens ist, ist nothwendig auch ihrer Macht, ihren Einflüssen entzogen; die Macht erstreckt sich nicht weiter als das Wesen. So hat das Tastorgan nur auf das die Macht der Einwirkung, was an sich selbst ein Betastbares ist: das Licht ist den Eingriffen der Hand entzogen. Ist es darum wahr, dass der Geist abhängig ist von der Materie, Einwirkungen von ihr erleidet, so ist das Organ das Hauptwort, das Denken ein Adjectivum, dessen Geschlecht sich nach dem Geschlechte seines Substantivums richtet; so mag das Etwas, welches wir Geist nennen, wohl eine Materie anderer Art sein, als das, was wir gewöhnlich die Materie nennen, aber im Wesen, der Gattung nach, ist es identisch mit ihr. Das Abhängigkeitsverhältniss führt daher notwendig zum absoluten Materialismus. Der absolute Materialismus spricht nur das offen, unumwunden, rücksichtslos aus, was das Abhängigkeitsverhältniss im Sinne hat, aber sich nicht auszusprechen getraut, sondern in Euphemismen verhüllt. Wie im Leben, so in der Wissenschaft sind Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit die schätzbarsten, die erfreulichsten und wohlthätigsten, obwohl seltensten Tugenden der Menschheit. Löblich ist deswegen die Entschiedenheit, mit welcher der Verfasser die halbe, die unredliche, die negative Negation des Geistes, welche in dem Abhängigkeitsverhältnisse steckt, auf

die Spitze der positiven, der absoluten Negation des Geistes getrieben und den physiologischen Process geradezu als das Wesen des Denkactes bestimmt und ausgesprochen hat. Der Idealismus und zwar der Idealismus überhaupt ist ihm eine reine, eine lächerliche Chimäre, der Geist der *Point d'honneur* der Menschheit, welcher nur in ihrer Einbildung existirt. Geist und Seele sind Nichts; Wahrheit ist nur der Kynismus des Materialismus. „Alles ist Körper." Das Denken ist ein „Hirnact," weiter nichts.

Aber so sehr wir dem Verfasser für die Ehrlichkeit, mit welcher er das Geheimniss des Empirismus ausgesprochen hat, zu Dank verbunden sind, so bedauern wir doch, ihm gleich von vornherein entgegnen zu müssen, dass der Satz: das Denken ist ein Hirnact — ein Satz, welcher der Grundsatz seiner Schrift ist, und nicht etwa den Sinn hat: das Denken ist *auch* ein Hirnact, sondern vielmehr: das Denken ist *nur* ein Hirnact, der Hirnact ist das Wesen des Denkens, das Denken in seiner reinen Gestalt, seiner nackten Wahrheit — dass, sage ich, dieser Satz uns, wenn auch durchaus nicht hirnlos, doch völlig sinn- und verstandslos erscheint; und zwar aus dem einfachen Grunde, weil, so lange das Hirn nicht der Verstand selbst ist, der Hirnact als solcher ein verstandloser Act ist, und folglich das Denken, der Verstandesact, als ein verstandloser Act bestimmt wird, wenn er als Hirnact bezeichnet wird. Verstand hat ein Satz nur, wenn das Prädicat die Gattung mit dem Subjecte gemein hat, aber nicht, wenn es zu einer absolut anderen Gattung gehört. Damit, dass das Denken eine Hirnthätigkeit genannt wird, ist noch gar nicht gesagt *was* das Denken ist. Ja ich weiss durch diese Bestimmung so viel als *wie nichts* vom Denken; diese Bestimmung bestimmt nicht, giebt keinen Gedanken, keinen Begriff. Das Denken muss *also mehr*, es muss noch etwas ganz *Anderes* sein, als eine blosse Hirnthätigkeit. Eine Thätigkeit wird nur aus dem, was sie thut, aus ihrem Product, aus ihrem Object erkannt. Was sie thut, das *ist* sie: die That giebt ihr den Namen. Das Werk lobt seinen Meister. Aus ihren Früchten sollt ihr sie erkennen. Der Thäter bekommt im Leben seinen

Namen von dem Gegenstande oder Producte seiner Thätigkeit: so der Maler, der Dichter, der Schneider. Das Product des Denkens ist der Gedanke. Aus dem Gedanken allein kann daher erkannt werden, was das Denken ist; ja nur aus dem Gedanken. Ich weiss wohl, dass euch Empirikern der Gedanke das schofelste, nichtswürdigste, gotteserbärmlichste Ding unter der Sonne, das Minimum von Realität, ja ein reines Nichts ist. Aber erlaubt mir, dass ich euch im Vorbeigehen eines groben Widerspruchs zeihe, indem ich euch frage, wie es möglich ist, dass das Denken, wenn es ein unmittelbares Vermögen des Organs, ein materiell gebundenes und bestimmtes, ein dem Hirne immanentes, also ein in eurem Sinne höchst reales Vermögen ist, aus sich solche transcendente Chimären, solche Nichtse der Realität produciren kann? Wollt ihr consequent sein, wollt ihr euren Empirismus nicht selbst für eine Chimäre erklären, so müsst ihr die Chimären des Idealismus für Realitäten anerkennen. Wenn das Denken selbst — nicht die an sich zufällige Person des Denkers — abhängt von der Beschaffenheit des Organs, wenn das Denken ein Product — denn das ist der wahre Sinn eures Abhängigkeitsverhältnisses — oder eine unmittelbare Function des Gehirns ist, so hing also z. B. Fichtes, eures verhasstesten Antagonisten, System ab von der besonderen Beschaffenheit seines Blutes, von dem Baue seines Schädels, von der eigenthümlichen Organisation seines Hirnes — etwa von einem besonderen Uebergewichte der Medullar- über die Corticalsubstanz oder von einer ungewöhnlichen *décrépitude* der Zirbeldrüse — bekanntlich setzte ein Physiolog die Verkümmerung dieser unter die Zeichen der höheren Hirnorganisation — oder von einer ausserordentlichen Vielheit der Blätter des kleinen Hirnleins, — so hatte sein Idealismus einen vortrefflichen Grund und Boden, eine anatomisch-physiologische Basis, so waren seine Gedanken nichts anderes als die unwillkürlichen Aus- und Abdrücke seines Hirnes, und ihr müsst daher seine idealistischen Chimären ebensogut als Raritäten und Realitäten anerkennen, wie ihr die Gespinnste der Spinnen, die regulären Excremente

gewisser Raupen, den blauen, von Knall und Gestank begleiteten Dunst den der *Carabus crepitans* (der Bombardierkäfer) von sich giebt und andere Raritäten dieser Art, die nichts als subjective Produkte sind, als objective Realitäten bewundernd anerkennt.

Wenn ihr das Denken nicht von der Thätigkeit des Organs unterscheidet, warum unterscheidet ihr den Gedanken von ihr, warum macht ihr ihn unabhängig, warum erkennt ihr in ihm nicht ein organisches, also reales Product? Seht! so wahr ist der Idealismus, so unüberwindlich, dass ihr selbst zu Idealisten werdet, den Idealismus bestätigt, indem ihr ihn bekämpft. Doch zurück zur Sache. Die Erkenntniss des Denkens hängt ab von der Erkenntniss des Gedankens. Was ist aber der Gedanke? Der Gedanke ist das Ding, wie es ist, die sinnliche Vorstellung das Ding, wie es erscheint. Die Sinne geben uns Bilder, Sachen giebt uns nur der Gedanke. Wollt ihr wissen, was die Sinne als Sinne ohne Gedanken sind und vermögen, so fragt die Völker, so lange sie im Zustande der Kindheit oder sinnlichen Rohheit waren, fragt die Wilden; aber nicht die Culturmenschen, die bereits durch das Denken durch und durch verdorben sind. So lange die Griechen nicht dachten, so lange waren ihnen die Gestirne belebte, göttliche Wesen. Erst die Philosophie verwandelte diese Bilder in Sachen. Wo nur die Sinne herrschen, da herrscht nur Traum, Einbildung, Phantasie. Sinnliche Menschen, sinnliche Völker, welche die Dinge sich vorstellen, wie die Sinne sie ihnen darstellen, ohne sie zu prüfen, zu untersuchen, kurz ohne zu denken, sind Sklaven ihrer Einbildungskraft. Wo darum die Menschheit aus der Sinnlichkeit zum Denken sich erhebt, da ist es ihr, als wäre sie aus einem Traume erwacht; da gewahrt sie den Unterschied zwischen der Welt des Gedankens und der Sinne nicht als Unterschied, sondern als den härtesten Zwiespalt und Widerspruch; da verflucht sie die Sinne als Betrüger, wie Parmenides, oder versinkt, wenn das Denken noch nicht seiner selbst gewiss geworden ist, in einen Zustand der Verzweiflung an der Wahrheit, wie Xenophanes. Das Denken ist daher nichts Anderes als die Thätigkeit der

Unterscheidung des Wesens von der Erscheinung, der Sache von dem Bilde, — eine darum von den Sinnen und ihrer Darstellung der Dinge unbefriedigte Thätigkeit. Befriedigten die Sinne den Menschen, dächte er nicht, so würde er stets die Sonne so genommen haben, wie sie ihm erscheint, nie ein Misstrauen in seine Sinne gesetzt, nie gefragt haben, ob die Sonne grösser oder so gross ist, wie sie für ihn ist oder erscheint, — denn er hätte nichts gewusst von dem Unterschiede zwischen Wesen und Erscheinung, — geschweige, dass er das Kopernikanische System erdacht hätte. Das Kopernikanische System ist der glorreichste Sieg, den der Idealismus über den Empirismus, die Vernunft über die Sinne errungen hat. Das Kopernikanische System ist keine Sinnes-, sondern Vernunft-Wahrheit. Es ist ein den Sinnen widersprechendes, für sie absolut transcendentes, überschwenglisches, unbegreifliches System. Nur der denkende Geist, nicht der Sinn, nicht die Phantasie ist den erhabenen Gegenständen dieses Systems gewachsen. Es empörte — seiner Zeit eine idealistische Chimäre — nicht nur den religiösen, sondern auch den Sinnenglauben; die Gewissheit desselben beruht auf der Vernunft, nicht auf den Sinnen. Was ist der Hauptbeweis desselben? Der, dass es einfacher, natürlicher, vernunftgemässer ist, als das Ptolemäische. Welches ist der logische Gedanke, auf den sich dieser Beweis reduciren lässt? Dieser, dass es widersprechend ist, dass das Ganze sich um einen Theil des Ganzen als um sein Centrum herumbewegen soll. Was gab dem Kopernikus den Muth zur Behauptung seines Systems? Einzig der Glaube an dessen Vernünftigkeit — die Zuversicht der Vernunft zu sich selbst. Galilei sagt: er bewundere den Kopernikus; er könne aber deswegen besonders nicht genug den grossen Mann bewundern, dass er, obgleich nicht nur die Sonne überhaupt, sondern auch noch mehrere Himmelsphänomene insbesondere seinem Systeme geradezu widersprachen, dennoch mehr der Vernunft, als den Sinnen getraut habe.

Er bedauert, dass es dem Kopernikus das Schicksal nicht vergönnte, in seiner Zeit zu leben, und ruft dann aus: O Nicolaus

Kopernikus, wie erfreut würdest du sein, wenn du auch diesen Theil deines Systems (nämlich die ihm noch unerklärbaren und widersprechenden Erscheinungen in Betreff der Venus, des Mars und des Mondes) durch unsere Beobachtungen und Versuche völlig bestätigt sehen könntest!* So konnte Galilei zu seiner Zeit reden! Aber jetzt müsste man rufen: O Nicolaus Kopernikus, sei froh, dass du nicht in unsere Zeit, das Zeitalter der Knechtschaft des Geistes, des Historismus, des Empirismus, des Positivismus gerathen bist; würdest du jetzt mit einem so kühnen, so heroischen Apriorismus auftreten, du würdest deine idealische Chimäre als einen empörenden Anachronismus wenigstens in einem Narrenhause abbüssen müssen! Nehmt euch darum diesen Kopernikus zum Exempel und erkennt aus ihm die Wahrheit, dass jeder Entdecker, jeder Erfinder, selbst auch nur einer Maschine, ein Idealist war, weil er sich nicht durch die Hindernisse der Materie, durch die Widersprüche der bisherigen Erfahrungen abschrecken und in dem Glauben an die Realität seiner Idee irre machen liess, bis es ihm endlich gelang, seine Gedanken in Dinge zu verwandeln. Die Erfahrung kann das Erfundene bewähren, ausbilden, vervollkommnen, aber der Act der Erfindung ist ein apriorischer Act, ein Genieact; das Genie ist nichts Anderes, als die Anticipation der Erfahrung, das Vermögen synthetischer Urtheile *a priori*. Das Genie weiss aus sich, weiss voraus, was der gewöhnliche Mensch oder der Mensch in seinem gewöhnlichen Zustande nur aus und durch die Erfahrung weiss. Wisst ihr den Unterschied zwischen Genie und Talent? Das Genie glaubt — gleichgiltig ob ausdrücklich oder stillschweigend — an den Ursprung apriorischer Erkenntnisse, das Talent nicht. Hieraus könnt ihr es euch erklären, warum Leibniz ursprüngliche Ideen behauptete Locke verwarf.

Wenn nun aber das Denken eine nicht nur von den Sinnen nicht befriedigte, sondern über sie hinausgehende,

* Dialogus de Systemate Mundi. Zweiter, innerer Titel: Systema Cosmicum, aut. Galilaeo Galilaei Lynceo etc. Augustae Treb. anno 1635. S. 325, 331.

eine die wirkliche, die an sich seiende, die nicht dem Sinne als solchem gegebene Sache von ihrer Erscheinung für die Sinnlichkeit unterscheidende Thätigkeit ist, könnt ihr leugnen, dass das Denken eine von der Sinnenthätigkeit unterschiedene, folglich eine un- und übersinnliche, eine selbständige Thätigkeit ist? Könnt ihr leugnen die hohe Kraft der Abstraction, leugnen, dass sie eine wirkliche, eine positive Kraft ist? Wollt ihr das, so müsst ihr die Thatsache leugnen, dass der Mensch sich selbst sein Leben nehmen kann: denn diese Abstraction vom Leben, von der Sinnlichkeit, ist nichts Anderes als die sinnliche und verkehrte Erscheinung von jener selbstthätigen geistigen Abstraction und Unterscheidung vom Sinnlichen, welche das Denken zum Denken macht. Aber nein! so weit geht eure Verleugnung des Geistes nicht. Ihr leugnet nur die innerliche, die wahre, die geistige Ueber- und Unsinnlichkeit; aber die falsche, die verkehrte, die sinnliche Negation des Sinnlichen, die anerkennt ihr, weil sie eine sinnliche Thatsache ist. Aber, ich bitte euch angelegentlich, erklärt mir doch, wie das Denken — oder überhaupt die Thätigkeit, ihr mögt sie nun nennen, wie ihr wollt, welche der Grund ist, dass wir keine pflanzlichen oder thierischen, sondern menschliche, persönliche, wollende, uns von den Dingen und anderen Wesen selbstbewusst unterscheidende Wesen sind, — die Thätigkeit, ohne welche keine Handlung geschieht, die von uns gethan wird, folglich auch nicht die Handlung der Selbsttödtung, die keiner im Schlaf, im Nachtwandeln, in der Ohnmacht vollbringt — erklärt mir doch, wie das Denken, wenn es unmittelbar als solches eine organische Thätigkeit, eine unmittelbare Kraftäusserung des Hirns ist, wie diese Kraftäusserung das Hirn vermittelst eines Pistolenschusses in die Luft sprengen kann, wie diese Kraftäusserung sich so selbständig machen, so absondern, so isoliren kann, dass sie ihre Basis, ihre Substanz, an welche sie gebunden, ohne welche sie Nichts ist, selbst zu Nichte macht. Die Kraft des Organs ist euch die Kraft des Denkens; — erklärt mir nun, wie die Aeusserung der Kraft die Kraft zerstören kann? Gebt ihr nicht dadurch der Aeusserung eine

von der Kraft des Organs unterschiedene, eigene selbstthätige Kraft? Erklärt mir diese Empörung im Hirn gegen das Hirn? dieses Gegen-sich-selbst-sein in einer und derselben Kraft? Erklärt mir, mit anderen Worten, wie der Mensch sich selbst als dieses sinnliche Individuum, bestimmter seinen Leib als Object, sich gegenüberstellen, ihn *per* Er tractiren, ihn sich entfremden, kurz wie er sich entleiben kann, wenn keine von der materiellen Thätigkeit unterschiedene, keine an und für sich entleibte Thätigkeit in ihm ist? Der Geist, das Denken ist euch eine von dem Organe nicht unterschiedene, unselbständige, also mit dem Organe identische Thätigkeit, d. h. mit treffenden Worten, eine thierische Aeusserung der Materie, — denn die Beziehung, in welche ihr das Denken zum Leibe setzt, ist genau die Beziehung, in welcher die thierische Seele zu ihrem Leibe steht, die thierische Seele, die nichts Anderes, nicht weniger und nicht mehr als die Kraftäusserung ihres Leibes ist. Erklärt mir also aus einer thierischen Aeusserung die dem Wesen jeder thierischen Aeusserung absolut widersprechende Handlung der Sichselbstentäusserung, der Sichselbstentleibung. Doch weg mit dem Selbstmorde, der That der Unglücklichen! Erklärt mir den Tod des Weisen, den Tod des Helden, welcher der Idee sein Haupt zum Opfer bringt? Erklärt mir diese Macht der Idee über den Organismus, wenn die Idee nur ein Exanthem des Organismus ist? Wer sich willig, wer sich mit Freuden zum Opfer bringt, der hat auf sein Leben verzichtet, der hat es verneint, noch ehe es sinnlich verneint wird. Kein Ding kann aber über sich selbst hinaus, kein Ding kann sich selbst verneinen, sondern nur bejahen. Erklärt mir nun aus dem Organismus diese den Organismus verneinende Kraft, d. h. aus der Abhängigkeit vom Organismus die Freiheit vom Organismus.* Ihr könnt es nicht erklären. So wenig einer,

* Allerdings ist der grosse Gedanke Spinozas: „Die Verbindung und Reihenfolge der psychischen Vorgänge ist die nämliche wie die der physischen", durch die vergleichende Anatomie und Physiologie bestätigt; allerdings ist der Typus des Leibes der Typus der Seele; allerdings lässt sich das geistige Wesen des Menschen aus dem

der im Moraste steckt, sich selbst bei den Haaren herausziehen kann, so wenig das Thier seinen Leib von sich abstreifen, wenn gleich, wie der Polyp, umstülpen, und wie die Raupen die Form und Gestalt des Leibes ändern kann, so wenig könnte der Geist, wenn er dem Hirne so inhärirte, wie ihr es euch denkt, nämlich materiell, wenn er so im Hirne steckte, wie das Thier in seinem Leibe, den Kopf veräussern und etwa gar für eine „blosse Idee" aufs Spiel setzen. Doch ich schenke euch auch diese Erklärung. Ich stelle eine andere Frage an euch. Und zwar nicht die schon oft an euch gerichtete: wie kommt denn nun der Mensch zur Vorstellung oder zu dem Gedanken eines Geistes,* wenn alles ihm materiell ist? Sondern die ganz entgegengesetzte Frage: wie kommt der Mensch zum Begriffe einer Materie, wie nennt er seinen Leib einen Leib, wenn er nur ein leibliches Wesen ist? Wo nur Materie ist, da ist kein Begriff der Materie. Ist das Denken eine thierische, d. h. eine selbst materielle Aeusserung der Materie, — und wie anders sollte sich denn auch die Materie äussern können als materiell — so ist die Materie unsere Seele, unser Geist, unser Wesen, unser Gott, unser Eins und Alles; so ist es unmöglich, den Leib, die Materie, als Objekt zu fixiren, als Materie zu denken und zu benennen: denn wir sind ununterscheidbar von ihr; so befinden wir uns im Paradies der Unwissenheit der thierischen Seele, die nichts von einer Materie weiss, weil sie nichts von einer Seele weiss. Die Materie wird nur im Gegensatze zum Geiste bekannt und erkannt. Nur für ein von der Materie unterschiedenes, richtiger: sich unterscheidendes Wesen existirt eine Materie, wie die Finsterniss nur für ein sehendes, aber kein blindes Wesen.

Aber die Materie wird nur deswegen im Gegensatze zum Geiste uns offenbar, ja sie existirt nur, damit wir aus diesem

---

Organismus erklären, aber in einem dem Sinne des Empirismus geradezu entgegengesetzten Sinne.

* Was der Verfasser über die Genesis der Vorstellung des Geistes sagt, ist ganz richtig, aber nur giltig von der populären, gewöhnlichen Vorstellung des Geistes.

Gegensatze das lichte Wesen, die Herrlichkeiten des Geistes, um so besser erkennen und schätzen lernen. Die Erkenntniss des Geistes ist der Zweck unseres Lebens. Wir sind mit einem Leibe begabt, um uns vom Leibe zu unterscheiden, und durch diese Unterscheidung Geist zu werden. Die Materie ist, damit der Geist sich als Geist bethätige; nicht sein Sein verdankt er ihr, aber beweisen, dass er Geist ist, das kann er nicht ohne Materie. Ohne Leib kein Geist. Wer keinen Leib hat, hat keinen Geist und keine Idee des Geistes; denn der Geist ist kein Factum, kein unmittelbares Dasein: er ist nur durch Selbstthätigkeit, durch die Arbeit der Ueberwindung und Selbstunterscheidung; Geist haben nur die geistig-thätigen Menschen. Geister ohne Leib sind geistlose Phantasiestücke. Die Thätigkeit aber, wodurch wir im Unterschiede vom Geiste den Leib und den Geist im Unterschiede vom Leibe erkennen, wodurch wir also den Leib als Leib erkennen und uns von ihm unterscheiden, um Geist zu zeigen, Geist zu verwirklichen, ist das Denken. Und wie die Materie nicht um ihrer selbst willen, sondern um des Geistes willen ist, so sind die sinnlichen Bilder uns gegeben — und alle Gegenstände der Sinne sind Bilder, so lange wir nicht denken — zur Anreizung, um die hinter sie versteckte Wahrheit aufzusuchen. Wo keine Bilder sind, ist kein Reiz zum Denken. Auch im abstractesten Denken gebrauchen wir Zeichen und sinnliche Bilder; aber wir gebrauchen sie, nicht um realiter mit ihnen zu denken, sondern um etwas zu haben, wovon wir abstrahiren können, um vermittelst dieser Abstraction die Denkthätigkeit zu verwirklichen. Denn die sinnlichen Bilder und Zeichen sind nicht die Sache selbst, und in allem Denken üben wir unvermerkt die Unterscheidung des Gedankens, der Bedeutung vom Bilde aus. Die Hirnthätigkeit ist die Bilderthätigkeit, der Culminationspunkt der Hirnthätigkeit die Phantasie; weiter bringt sie es nicht. Wo die Hirnthätigkeit die herrschende Activität ist, da herrscht die Phantasie, wie im Traume, im Delirium; aber die Phantasie ist nicht Bewusstsein, nicht Vernunft. Wo das Verhältniss zwischen der Hirn- und Denk-

thätigkeit eintritt, das der Empiriker als das normale setzt, da verliert gerade der Mensch seine Vernunft, sein Bewusstsein. Geist, Bewusstsein, Vernunft sind keine fixen Attribute, keine inhärirenden Eigenschaften, sie sind nur durch und als Thätigkeit, wir können sie daher verlieren und verlieren sie wirklich, wo uns die Bilder zu Sachen, zu wirklichen Dingen werden, wo die Bilderthätigkeit nicht mehr den Reiz zur Absonderung ausübt, wo sie aus der Bedingung des Denkens, aus einer selbst bedingten Thätigkeit eine unbedingte selbständige Thätigkeit wird. Wo der Geist abhängig ist vom Organe, da herrscht die sinnliche Bilderthätigkeit, da ist die Vorstellung die unwillkürliche Aeusserung der Hirnthätigkeit; aber eben deswegen ist da nicht mehr Geist und Vernunft, ist nur Lug und Trug, Einbildung, Täuschung. Die Hirnthätigkeit ist daher nur die Bedingung und zwar nicht positive, sondern negative Bedingung zum Denken. Die Thätigkeit in uns, welche pathologische Wirkungen äussert, welche uns anstrengt, Kopfweh und (sympathisch) selbst Erbrechen erregt, die, welche durch einen jähen Druck auf die harte Hirnhaut, einen Schlag auf den Kopf, durch Opium u. s. w. aufgehoben wird, kurz die physiologische Thätigkeit in uns während des Denkens, für das Denken selbst zu nehmen, ist Täuschung der Sinne, Barbarei des Denkens. Wohl ist das Hirn das erhabenste, das wundervollste, das in sich mannigfaltigste, das selbst schon für das Auge durch seine wahrhaft entzückende Schönheit vor allen anderen Organen sich auszeichnende Organ; wohl ist die Hirnthätigkeit der Culminationspunkt, die höchste Potenz der Lebensthätigkeit: aber gleichwohl ist sie nur die für uns nothwendige Bedingung, und zwar nicht unmittelbar des Denkens selbst, sondern nur die Bedingung der innerlichen Bedingungen des Denkens, der Absonderung von der Materie, der Abstraction, der Unterscheidung, welche die eigentlichen, mit dem Denken selbst identischen Bedingungen sind, gleichwie die zum Verständniss, zur Auffassung eines Theaterstückes für uns nothwendige Aufmerksamkeit, Spannung und Stimmung, die Bedingung, aber nicht die Auffassung selbst sind. Jede

physiologische Bestimmung, die vom Denken als solchem prädicirt wird, ist darum eine imaginäre, der kritiklose Ausdruck einer Erscheinung, Verwechslung der Bedingung mit der Ursache, eine Bestimmung, die die Natur des Denkens nicht bestimmt, nichts aussagt, eine sinn- und verstandlose Bestimmung. Das Denken ist kein Object der Physiologie, sondern nur der Philosophie. Die Physiologie für sich selbst weiss nichts vom Geiste; ja der Geist ist für sie Nichts, weil seinerseits der Geist das Nichts der Physiologie ist. Das Denken ist nur durch sich selbst bestimmt und bestimmbar, d. h. nur aus und durch den Gedanken erkennbar. Nur die aus der Natur des Denkens, aus dem Wesen des Gedankens, geschöpften Bestimmungen bestimmen das Denken, sagen Etwas von ihm aus; daher nur der Denker als Denker das Denken erkennt. Der Gedanke allein entscheidet über das Denken, nur er hat das Recht, ein Wort darüber zu sprechen. Was das Denken sei, kann daher, und kann nicht nur, sondern muss sogar ohne Beziehung und Rücksichtnahme auf die organische Thätigkeit erkannt werden. Den physiologischen Act für den Denkact selbst zu halten — und das thun alle diejenigen, sei es nun bewusst oder unbewusst, welche eine unmittelbare Abhängigkeit des Geistes vom Organe, wenn auch nicht im Munde, doch im Sinne führen — ist gerade so viel, als wenn man den sinnlichen Act des Lesens für den geistigen Act des Lesens nehmen, das Lesen als einen Augenact definiren wollte. Wenn ich Plato studire, denke, was er gedacht, so muss ich lesen, und um zu lesen, sehen. Habe ich keine oder kranke Augen, so kann ich nicht lesen und studiren. Der Act des Studirens, des Denkens, ist also für mich auch ein sinnlicher Act. Aber das Sehen der Buchstaben ist noch nicht Lesen und das Lesen noch nicht Verstehen. Wer die Worte für Sachen nimmt, wer nicht abstrahiren kann den Gedanken von den Zeichen, die sich während des Lesens in seinem Gehirne abdrücken, ist noch sehr weit entfernt vom Verstehen. Der Act des Verstehens, der Denkact — das Denken ist überhaupt nichts als die Erkenntniss, die Einsicht als Act — ist daher ein von dem Acte des Sehens und den

übrigen vermittelnden (hier nicht specificirten) Acten unterschiedener, ein zwar nicht für mich, — der ich ein sinnlicher Mensch bin, daher nur auf sinnlich-bedingte Weise, durch die successive Wahrnehmung der sinnlichen Zeichen von den Hindernissen, die zwischen mir und dem Autor liegen, mich befreie — aber an und für sich unabhängiger, ein rein geistiger, immaterieller Act. Und die Sinne für die Quellen der Erkenntniss halten, wie der Empirismus thut, ist gerade so viel, als wollte man den Verstand (das Verstehen eines Autors) aus dem Acte des Lesens als seiner Quelle ableiten; denn die Gegenstände der Sinne als solcher, wenn man das Denken wegnimmt, sind nichts Anderes als sinnlose Bilder und Zeichen. Mit den Sinnen lesen wir das Buch der Natur, aber wir verstehen es nicht durch die Sinne. Der Verstand ist ein Act durch sich selbst, ein absolut selbständiger Act. Was der Verstand begreift, begreift er nur aus und durch sich selbst; nur das Verstandesgemässe ist ein Object des Verstehens. Der Verstand ist das Maass, das Princip seiner selbst; er ist *causa sui*, das Absolute im Menschen. Verstehen ist der Act der reinsten Selbstthätigkeit. Wir kommen vermittelst der Sinne zu Verstande — sie reizen zum Denken — aber wir bekommen nicht den Verstand von den Sinnen. Die Sinne geben uns Räthsel auf, aber die Lösung, den Verstand geben sie uns nicht. Der Verstand ist *a priori*, d. h. durch sich selbst. Ueber Gegenstände der Erfahrung ohne Erfahrung etwas bestimmen wollen ist Unsinn; wenn je ein Philosoph apriorische Erkenntniss in diesem Sinne, was aber noch sehr zu bezweifeln steht, haben und geben wollte, so war er ein Narr. Aber der Begriff der sinnlichen Phänomene, aber der Verstand, meine Herren! ist, wie gesagt, *a priori*, ja das *A priori* schlechtweg, das einzige *A priori*, das es giebt. „Im Intellect kann nichts sein was ihm nicht durch die Sinne zugeführt worden ist, mit Ausnahme des Intellects selber“: das ist das grösste Wort des grossen Leibniz, ein Wort, mit dem schon vor mehr als hundert Jahren der Streit zwischen dem einseitigen Idealismus

und Realismus, der Idee nach, gesehlichtet war. Wenn nun aber bewiesen ist, dass der Verstand, dass das Denken, eine von der sinnliehen Thätigkeit des Hirnes unterschiedene, eine dureh sieh selbst begründete, durch sieh selbst allein bestimmte und bestimmbare, nur dureh das Denken, nicht durch sinnliche Erseheinungen erkennbare Thätigkeit ist, so ist aueh bewiesen die Möglichkeit, die Nothwendigkeit und Realität des Idealismus als der Wissenschaft des Geistes in seiner Unabhängigkeit von physiologischen, anthropologischen, und pathologischen Erseheinungen, als der Wissensehaft, welche den Geist in seinen immanenten Bestimmungen und seinem Verhältnisse zu sieh selbst begreift, folglieh auch bewiesen die Nichtigkeit desjenigen Empirismus, weleher, verkennend die Grenzen der Physiologie, den Geist mit dem anatomisehen Messer glaubt erwürgen zu können.

Christian Kapp und seine litterarischen Leistungen.*

1839.

Die Hallischen Jahrbüeher haben sieh in ihren Charakteristiken den sehönen Zweek gesetzt, „hemmende, einseitige, scheinbar bedeutende Persönlichkeiten möglichst ins Licht zu stellen, wirklieh bedeutende zur Anerkennung und näheren Würdigung zu bringen.“ Wir glauben daher ganz diesem Zwecke zu entspreehen, wenn wir hiermit auf Veranlassung

* Christian Kapp (geb. 1798), eine eigenartige Erscheinung der deutschen Litteratur zwischen 1820—1840, Geschichtsphilosoph und Naturphilosoph, von Hegel angeregt und ihm zugleich selbständig sich gegenüberstellend, war ein intimer Freund Feuerbachs und hatte viele geistige Berührungspunkte mit ihm. Vgl. den Briefwechsel zwischen beiden aus d. J. 1832—1848, herausgegeben und eingeleitet von August Kapp (Leipzig 1876). Kapp war Professor in Erlangen, dann in Heidelberg, und starb dort 1874.

vorliegender Schrift*, wenn auch nur mit wenigen Worten, auf die Bedeutung eines Mannes aufmerksam machen, welcher nicht zu den hemmenden, sondern den fördernden, nicht zu den einseitigen, sondern den vielseitigen, nicht zu den scheinbar, sondern den wirklich bedeutenden Persönlichkeiten gehört, aber gleichwohl bisher, auch in diesen Blättern, noch nicht die ihm gebührende Anerkennung und Beachtung gefunden hat. Kapp ist allerdings daran theilweise selbst schuld. Die Schriften seiner ersten schriftstellerischen Periode, welche sich von seinem „Christus und die Weltgeschichte oder Sokrates und die Wissenschaft“ (dem übrigens nicht nur der Zeit, sondern auch dem Range nach ersten Werke aus dieser Periode) bis zu seiner Schrift: „Ueber den Ursprung der Menschen und Völker nach der Mosaischen Genesis“ erstreckt, zeichnen sich aus — wie Jedem hinlänglich bekannt ist, der auch nur einmal ein Kapp'sches Produkt aus dieser Periode zur Hand nahm — durch eine beispiellose Vernachlässigung der Form und Sprache, eine wahrhaft cynische Rücksichtslosigkeit gegen alle die Pflichten, welche der Autor dem Leser schuldig ist: sie sind, trotz ihres Reichthums an herrlichen Stellen und Ideen, im Ganzen, wenigstens für das allgemeine Publicum, schlechterdings ungeniessbar.** Wer jedoch die Kraft hat, über das abstossende Aeussere sich zu erheben, den Kern von der rauhen Schale abzusondern, wird nicht die Bedeutung verkennen, die ungeachtet ihrer den Leser beleidigenden Mängel und Fehler auch diesen Schriften Kapps in der Geschichte der deutschen Philosophie zukommt. Und diese Bedeutung liegt nicht etwa in diesem oder jenem schönen und tiefen Gedanken, den Kapp ausgesprochen: sie liegt in dem Geist, in dem Sinn, aus dem diese Schriften hervorgegangen, in dem nur auf das Grosse gerichteten, in dem von jeder Beschränktheit und Einseitigkeit freien, universellen, mit wahrer Riesen-

* Genau so betitelt wie der gegenwärtige Artikel. Erschienen war sie anonym in Mannheim und umfasste fünf Druckbogen. D. H.

** Nur sein „Christus und die Weltgeschichte“ macht davon eine Ausnahme. Diese Schrift ist nur im Einzelnen nachlässig, styllos, formalistisch; aber im Ganzen trefflich.

kraft Alles umfassenden, auch die grössten, scheinbar unvereinbarsten Gegensätze in sich überwindenden und zusammenbindenden Geist und Sinn, der Kapps Wesen constituirt. Ohne characterloser Eklektiker zu sein, vereint Kapp in sich alle bedeutenden philosophischen Anschauungen der alten und neuen Zeit, und zwar nicht als todte Waare, wie der gelehrte Krämer, sondern als active, lebendige Momente. In Beziehung auf die neuere und neueste Philosophie namentlich liegt seine Bedeutung darin, dass er ebenso die Hegelsche Philosophie wie den Gegensatz dieser Philosophie in sich begreift. Der Gegensatz zur Hegelschen Philosophie hat aber im Ganzen zu seiner Grundlage kein anderes Princip, als das Princip der Subjectivität, welches in seiner ganzen Energie und seiner vollendetsten wissenschaftlichen Form sich in Fichte verwirklicht hat. So wenig auch, wie sich von selbst versteht, die Gegner Hegels eigentliche Fichtianer oder Kantianer oder Jacobianer sind, so wenig lässt sich doch bei einem denkenden Blicke verkennen, dass ihr Princip das Subjectivitätsprincip ist, nur mit dem Unterschied von seiner früheren Erscheinung, dass jetzt, vermittelt durch die Hegelsche Philosophie, deren wesentliches Princip das Princip der Objectivität ist, das sonst sich unmittelbar als solches Gegenstand seiende, „seiner als aller Realität gewisse“ Ich jetzt als ein anderes, aber im Wesen mit ihm identisches, als das Ich der „göttlichen Persönlichkeit“ sich Gegenstand ist; dass jetzt der sonst mit sich einige philosophische Gedanke in dem Medium gemüthlicher, unmittelbar persönlicher Bedürfnisse und Vorstellungen gebrochen ist in zwei Iche, in Folge des nämlichen Gesetzes für die Speculation, welchem gemäss im Leben der Mensch das Bedürfniss eines *alter Ego* hat. Kapp fasst jedoch nicht in dieser seiner heutigen degradirten Gestalt das Princip der Subjectivität in sich: er hat es in seiner ursprünglichen Kraft inne. Die hohe sittliche Energie Fichtes hat sich in Kapp, einem seiner wärmsten Verehrer, verbunden mit dem (relativ, im Gegensatz zum Fichteschen Idealismus) objectiv-wissenschaftlichen Geiste der Erkenntniss, der sich am Vollendetsten

in Hegel verwirklicht. Fichtes Kraft lebt in Kapp; aber es ist nicht mehr die blosse Kraft des Willens im Trotz gegen die Aussenwelt, im Widerspruch mit der theoretischen Vernunft, sondern die Kraft des Willens ist in ihm die Kraft der Erkenntniss selbst. Das, was Hegel in seiner Sprache den Begriff nennt, drückt allerdings auch die Einheit der practischen und theoretischen Kraft aus. Aber Hegel bezeichnet doch zu sehr den Gegensatz zur Subjectivitätsphilosophie, oder doch das rein speculative Princip, als dass wir in ihm das Fichtesche Element (in dieser eben angedeuteten Beziehung) als ein charakteristisches hervorheben dürften. Erst in Kapp ist der „Begriff" der Hegelschen Philosophie zugleich zur Fichteschen Willensenergie geworden, oder auch umgekehrt, die Fichtesche Willensenergie zum „Begriffe" gekommen.*

Wie aber Kapp von jeder exclusiven Schul-Richtung innerhalb der Philosophie absolut frei ist, so ist er nicht weniger auch von der Beschränktheit frei, welche die Philosophie nur in ihrer Abstraction, nur im Sinne einer besonderen Wissenschaft fasst und betreibt, indem sie den Inhalt der übrigen Wissenschaften als (angeblich) nur empirisches Zeug von sich wirft. Die Philosophie ist Kapp die Wissenschaft des Alls. Sie ist ihm darum nicht eine, sondern alle Wissenschaft, oder, wie es sich irgendwo ausdrückt, das Band der Wissenschaften. Sie ist ihm, was Leibniz die Monade: eine Concentration des Weltalls; aber eben deswegen wie objectiv, so auch subjectiv, nicht der Ausdruck einer isolirten und abstracten Geisteskraft, sondern der ganze, wirkliche Geist selbst, der und wie er sich und die Welt selbstbewusst erfasst. Die Bedeutung, die Kapp, bei dieser seiner hohen Auffassung der

---

* Uebrigens ist nicht der logische Begriff — (logisch natürlich nicht im Sinne der formalen Schullogik, sondern im Sinne der neueren Philosophie) — als solcher, als abstracter, sondern als concreter, als materialisirter das Element Kapps. Sein Element ist die Logik der Natur, die Logik der Geschichte. Seine positiven Leistungen betreffen die Geschichte der Menschheit und die Geschichte der Erde.

Wissenschaft, derselben giebt, ist eine welthistorische, wie dies die Zukunft auch den Verblendetsten offenbaren wird, obwohl sie schon jetzt in dieser Bedeutung in allen tiefer denkenden und charaktervollen Geistern lebt und wirkt. Diese Bedeutung ist aber keine andere als die, dass die Wissenschaft, als die „absolute Form des Absoluten", im Sinne nicht nur einer hohen, sondern der höchsten geistigen Macht erfasst und bethätigt werde — theoretisch und practisch. Ist gleich diese Bedeutung ein Gemeingut aller tieferen Denker, hat gleich schon Bacon gewissermaassen die Wissenschaft in diesem, wenn auch mehr materialistischen Sinne erfasst, und Hegel abstract verwirklicht, so gebührt doch das Verdienst Kapp, zuerst unter allen jüngeren Denkern die erhabene Bestimmung der Wissenschaft, die Bedeutung derselben als einer weltreformirenden Macht, als der wahren Heilquelle der siechen Gegenwart, als ein wahrhaft wissenschaftlicher Prophet — ein Prädicat, das Kapp auch noch in vieler anderer Beziehung gebührt — verkündet zu haben. „Die Blüthen der Weltgeschichte," heisst es in seinem „Christus und die Weltgeschichte", sind der Staat, als die realisirte Idee der Sittlichkeit, und die Wissenschaft, als das Bewusstsein Gottes in der Form des freien Selbstbewusstseins, des sich selbst begreifenden Wissens." „Die Braut der europäischen Welt ist die Wissenschaft: wer ihr widerstrebt, der bricht die Ehe." S. 287. „Die Venus Anadyomene, kurz das Göttliche, was aus dem Gährungsprocesse in der allgemeinen Krise des Todes sich herausgebären wird in Deutschland zum sonnenhellen Tage offenbarer Wirklichkeit, erleuchtend die Nacht des gemeinen Bewusstseins, ist und bleibt ewig — sprecht diesen Namen betend aus — die Wissenschaft." S. 94.

Bei diesem seinen gigantischen, allumfassenden Sinne, bei dieser Fülle und Mannigfaltigkeit des empirischen Wissens, welches Kapp mit der Speculation verbindet, und zwar in einem Umfange, wie vielleicht wenige, vielleicht kein anderer Denker der Gegenwart, bei diesem seinen nur auf das Grosse gerichteten, alle Kräfte des Menschen in jedem, selbst in dem

Moment der Abstraction concentrirenden Streben ist es nun kein Wunder, wenn Kapp die Bedingungen der Schriftstellerei auf eine für den Leser höchst empfindliche Weise vernachlässigte. Die erste Bedingung der Schriftstellerei ist: sich selbst zu determiniren, sich selbst zu beschränken. Der Autor muss sich von sich absondern, sein Innerstes veräussern: was er weiss, was in ihm ein ungetheiltes Ganze ist, muss er aus einander reissen und so erst mühselig allmählich das zerstörte Ganze wieder herstellen. Er muss die Geduld des Landmanns haben: er kann nicht zugleich säen und ernten. Er kann nicht massenweise seine Kräfte und Kenntnisse auf einmal wirken lassen, er muss sie vielmehr, selbst wenn er vollkommen seiner Herr ist, alle seine Geisteskräfte und Schätze stets zur Hand hat, vertheilen und höchstens nur im entscheidenden Momente vereint wirken lassen. Er muss auch den besten Gedanken, auch den köstlichsten Witz, auch das trefflichste Bild, das ihm seine im Denken stets präsente Anschauung liefert, auch das auserlesenste gelehrte Citat und Exempel, wenn es überflüssig ist oder gar den Zusammenhang stört und den harmonischen Eindruck vernichtet, unterdrücken, dem Ganzen zu Liebe einzelne individuelle Schönheiten aufopfern, sollten sie auch für immer verloren sein, wenn er sie nicht auf der Stelle fixirt; er muss überhaupt sparen, haushalten können. Diese ökonomische Weisheit ist die Bedingung aller wahren Schriftstellerei. Denke man nicht, dass solche Beschränkung dem wahren Naturgenie Eintrag thut. Diese Selbstbeschränkung ist ja keine willkürliche, sondern durch den Gegenstand bestimmte; sie hat keinen anderen Zweck als alle subjectiven Einwirkungen zu beseitigen, um die Sache ihrer freien Selbstentfaltung zu überlassen. Auch die Natur wirkt mit ökonomischer Weisheit; Monstra gebiert sie eben nur da, wo sie sich nicht beschränkt, nicht mässigt. Aber gerade dieser Mangel an aller schriftstellerischen Oekonomie und Teleologie ist es, was die Kapp'schen Schriften aus seiner ersten Periode hauptsächlich charakterisirt, ein Mangel, der jedoch bei Kapp, wie gesagt, einen positiven guten Grund hat. Ausser dem schon angeführten ist es besonders dieser:

Kapps freier, lebendiger, thatkräftiger Persönlichkeit entspricht mehr das mündliche, lebendige, als das schriftliche Wort. Wenn auch das schriftliche Wort ebenso die Energie des Willens wie des Geistes zur Bedingung hat, — Schreiben, namentlich philosophisches, ist ein fortlaufender Selbstbeherrschungsact, — so ist es doch abstracter, begrenzter, unfreier als das mündliche, welchem die unmittelbar gegenwärtige Persönlichkeit ihr ganzes Gewicht mittheilen kann, und welches daher vorzüglich einem Geiste zusagt, der wie Kapp die Wissenschaft unmittelbar lebendig erfasst, bei dem der logische Begriff Hegels zugleich Fichtesche Willensenergie ist. Mit Recht bemerkt der Verfasser vorliegender Schrift von Kapp: „Nicht die graue Theorie, sondern der goldene Baum des Lebens lebt und grünt in seinem wissenschaftlichen Streben. Darum ist ihm auch persönlich jene Charakterfrische eigen, die sich gern mit der Jugend gesellig zusammenfindet und an dem unverkünstelten Gedanken der unbefangenen Natur ihre Freude hat. Es lässt sich in dieser Beziehung in seinem Charakter gar mancher Zug wiederfinden, der auch seinen verewigten Freund, den trefflichen Daub auszeichnete.“ So auch, fügen wir hinzu, der Zug, der den verehrungswürdigen Daub mehr zu einem Manne des lebendigen, als des schriftlichen Wortes machte. Kapp citirt selbst für sich — in seinem trefflichen Vorwort zum „Christus“ — das bekannte Wort Goethes: „Schreiben ist ein Missbrauch der Rede; stille für sich Lesen ein trauriges Surrogat der Rede. Der Mensch wirkt Alles, was er nur vermag, auf den Menschen durch seine Persönlichkeit.“ Kapp schrieb seine ersten Schriften, ohne sich der Diät zu unterwerfen, die das kalte Klima der Schrift erheischt. Er war hier nicht in seinem Elemente; er überschritt im Schreiben die Grenzen der Schreibkunst; er missbrauchte den „Missbrauch der Rede“, indem er ebenso schnell schreiben als denken und dem leichten Gänsekiel nicht nur die Imponderabilien der Gedanken, sondern auch den Eindruck der ganzen Persönlichkeit, die Gewalt der unmittelbaren Willenskraft mittheilen wollte. Wer aber mit solcher Kraft die Feder führt, wie sollte der nicht unleserlich schreiben?

Aber beseelt von der ihm innewohnenden rastlosen Fichteschen Kraft, hat Kapp dennoch seine dem Elemente der Schrift widerstrebende Subjectivität glorreich überwunden — dergestalt überwunden, dass in seinen späteren Leistungen auch nicht die leiseste Spur von seinen früheren bizarren Eigenthümlichkeiten mehr zu finden ist. Allerdings treffen wir auch schon in seinen früheren Schriften alle die sprachlichen Elemente und Eigenschaften an, die seine späteren zieren, aber chaotisch unter einander geworfen, nur als Extreme sich berührend, nicht zu organischer Einheit verbunden: — das speculative Princip verliert sich in scholastische Distinctionen, Formalismen und Barbarismen*; das empirische Princip in gelehrte Citatenkrämerei und bibliothekarische Receptivität; das Besondere ist nicht beherrscht von dem Gedanken; der Gedanke, das Allgemeine, nicht erfüllt vom Reichthum des Besonderen, so dass die Mängel, die sonst dem nur gelehrten Empiristen eigen sind, sich hier zugleich mit den Mängeln, die sonst dem nur speculativen Denker eigen sind, vereint zusammenfinden. Die Schrift, in welcher sich Kapp zuerst zu einer organischen Durchdringung des speculativen und empirischen Princips erhob, jedoch noch behaftet mit den eigenthümlichen Formmängeln des hier präponderirenden empirischen Princips, ist

---

* Ich verweise wegen dieses Urtheils besonders auf seine „Einleitung in die Philosophie (1825). Freilich nur eine „Handschrift für seine Zuhörer," aber eine grösstentheils unleserliche, mit Abbreviaturzeichen, die nur Kapp, aber keinem Anderen verständlich sind. Uebrigens sind hier nur die allerallgemeinsten und folglich ungenügendsten Momente zu einer Charakteristik Kapps und seiner Schriften gegeben worden. Zu einer speciellen Charakteristik, namentlich seiner früheren Schriften, gehörte nothwendig die Berücksichtigung des Standpunkts der Philosophie, der Litteratur überhaupt, der Weltverhältnisse zur Zeit ihres Erscheinens. Eine besonders wichtige Rolle bei Kapp spielt nämlich der Kampf des speculativen Bewusstseins gegen das „gemeine Bewusstsein," welches bei Hegel unter dem Text in den Anmerkungen figurirt, bei Kapp aber sich breiter macht und selbst in den Text aufgenommen wird. Ein anderes damit zusammenhängendes Moment ist in Kapp das humoristische Element im Conflicte mit der Abstraction.

seine Schrift „Ueber den Ursprung der Menschen und Völker", deren wesentlicher philosophischer Gehalt darin liegt, dass die Entstehung der Völker, der Sprachen, der Religionen (Mythologien) als Ein Act begriffen wird. Diese Schrift eröffnet daher eine neue Periode in Kapps schriftstellerischem Leben — die, in welcher er sich mit dem Elemente der Schrift versöhnte, in welcher er aus seinem früheren mittelalterigen Dunkel und Scholasticismus an das Licht der ästhetischen Cultur der modernen Welt empordrang. Bewunderungswürdig reich ist diese Periode an Schriften und Abhandlungen, die sich alle ebenso durch die Gediegenheit des Inhalts, wie durch die Kraft der Sprache auszeichnen, und den verschiedensten, ja entgegengesetztesten Gebieten der Wissenschaft: der Politik (sein jetzt besonders lesenswürdiger „Gregor: ein Gespräch über das Papstthum und die Monarchie." Nürnberg 1833), der Historie (z. B. der höchst interessante Aufsatz über den Ursprung des Welthandels in den alten Kastenstaaten. Hertha* 1836), der Aesthetik, der Naturwissenschaft, namentlich der von den neueren Philosophen so sehr vernachlässigten Geologie angehören. Wir enthalten uns jedoch hier, sie alle namentlich aufzuführen, um so mehr, als sie in vorliegender Schrift sorgfältig aufgezählt sind,** und meistens auch eine kurze gute Inhaltsanzeige beigefügt ist. Wir begnügen uns jetzt damit, nur auf seine letzten grösseren, unstreitig vollendetsten Werke aufmerksam zu machen. Ich meine seinen „Neptunismus und Vulcanismus in Beziehung auf v. Leonhards Basaltgebilde" (Stuttgart 1834), und sein „Italien. Schilderungen für Freunde der Natur und Kunst" (Berlin 1837, 48 Bg. stark). Der „Vulcanismus", voller Feuer, Witz und Humor, voll echt bergmännischer Kraft und Derbheit, voll grossartiger Naturanschauung, frisch, scharf, aber eben deswegen erquickend und belebend, wie die Luft, die auf hohen Bergen weht, ist eine humoristisch-satirische

* Hertha — ein von Kapp herausgegebener Almanach.

** Mit Ausnahme des Aufsatzes: „Die Rheinbaiern, geschildert von einem Diplomaten" (Athene, II. Heft, 1832, S. 78—110), welcher höchstwahrscheinlich auch Kapp angehört.

Streitschrift, veranlasst durch eine obscure Recension einer altbaierischen Gelehrtenzeitung über Leonhards Basaltgebilde, und gerichtet gegen die Pharisäer auf dem Gebiete der Geologie, welche den unleugbarsten Thatsachen zum Trotz das Wasser in ihrem Gehirne zum universalen Bildungsstoff der Erde machen, selbst den Basalt, ein unverkennbar Plutonisches Produkt, ihrer „wässerigen Theorie" zu Liebe, zu einem gleichartigen Produkt mit dem trivialen Sandstein degradiren, — aber zugleich von allgemeiner Bedeutung, gerichtet gegen den Pharisäismus, Obscurantismus, Schulpedantismus, Auctoritätsglauben und Sectengeist jeder Art und Zunft, reich an den beherzigungswerthesten, trefflichsten Sentenzen, Lehren und Ermahnungen. Einige Proben mögen dieses Urtheil bestätigen. „Jede Theorie wird verwerflich, wenn sie darauf hinzielt, sich auf alle Weise zu behaupten; sie wird statt den Thatsachen, die täglich mit neuer Kraft sprechen, dem Eigensinn folgen, der an Einbildungen wie an Reliquien festhält. Aus ihm giebt es in der Geologie nur Eine Rettung: völlige Wiedergeburt des Bewusstseins durch die Natur. Offen und klar liegt sie vor dem Menschen. Wie ein Kind, wenn es unartig, seine Mutter böse nennt, trägt der Mensch, der die Natur verwirrt findet, seine Verwirrung, seine Unklarheit in sie. Sie aber führt schon durch die Bedürfnisse des Lebens den Menschen, dem sie auf ihrem Boden das flüchtige Leben gönnt, in ihre Heiligthümer. Das gesunde Auge, die Liebe des Genusses, die Sorge für Selbsterhaltung, lehrte ihn schon früh den Gang der Sterne, trieb ihn bald auf offene Meere und in die Schachten der Tiefe. Allüberall umgiebt ihn die Natur. Der Zauber ihrer Gestalt erleichtert die Anstrengung jenes Strebens. Sie winkt und ruft bald in der Sprache der Anmuth, bald in der der Majestät und Herrlichkeit, bald wortlos und lautlos durch ungemessene Wogen und einsame Wüsten dem kühnen Sohn der Erde, ihre Hand zu ergreifen und mit übersiegender Kraft ihre Spur zu verfolgen. Da öffnet sie geheimnissvoll am lichten Tage dem Unbefangenen, dem Forscher ihren Schooss, und leitet seinen Blick auf ihre Höhen und Tiefen. Sie geizt nicht mit ihren Geheimnissen. Ihre Wahrheit flieht

nicht den Menschen. Aber der Mensch, der ihr entflieht, geizt gegen seine eigene Mutter, gegen sein besseres Selbst. Sich mit ihr versöhnend, versöhnt er sich mit sich selbst, und hört die Steine reden, wo die Menschen schweigen. Wer mag über sie urtheilen, der nicht hinaus will ins Leben?

„Auf dem Kirchthurm kannst du Geschichten des Mittelalters studiren, dem kleinlichen Streit krankhafter Secten auf dem Siechbette zuschauen. Die Geschichte der Natur studirst du nur in ihr selbst, in ihren Meeren und Schachten. Schüttle den Schulstaub angelernter Theorien von den Füssen, trete frei, wie dich Gott berufen, hinaus in ihre Welt, opfere ihr dein Meinen, Sinnen und Sorgen. Sei lauterer Mensch! Dann wird deinem Herzen und Verstande jene Wahrheit, Liebe, Sittlichkeit aufgehen, ohne welche die Wissenschaft Keinem den Zutritt in das Heiligthum ihres Alltempels gönnt." S. 83. Welch' eine herrliche Stelle! Ist das nicht die Sprache eines wissenschaftlichen Propheten, wie ich oben Kapp nannte? Und wie reich ist die Schrift an ähnlichen herrlichen Gedanken! wie reich überdem an eben so anmuthigen als gigantischen Phantasien! wie reich an Laune und Satire! wie reich an Empirie, Poesie und Philosophie! „Aber auch wie reich," wird mich tadelnd ein pedantischer oder hypochondrischer Leser dieser Schrift unterbrechen, „an frostigen Uebertreibungen und Allegorien, an ermüdenden Anspielungen auf den ewig wiederkehrenden Don Quixote, an trockenen Stellen, wo nicht die Feuchtigkeit des Humors das geologische Material durchdrungen!" Ich spreche keineswegs, indem ich lobe, die Schrift frei von Mängeln; aber welche Schrift ist frei von Mängeln? Ich gebe namentlich zu, dass das humoristische und geologisch-wissenschaftliche Element sich nicht überall so durchdrungen haben, dass die Schrift einen durchgängig harmonischen Eindruck auf den Leser macht, sondern vielmehr die wissenschaftliche Exposition den Humor unterbricht, und wiederum der Humor das wissenschaftliche Interesse empfindlich schmälert. Aber man bedenke, dass die Schrift die Natur ihres Gegenstandes an sich trägt, und dass nur die Schrift eine gute ist, welche die Natur ihres

Gegenstandes lebendig vergegenwärtigt, weswegen der tüchtige Schriftsteller nicht nur Hirn in seinem Schädel, sondern auch Blut in seinen Adern haben muss, um sich in seinen Gegenstand nicht nur hineinzudenken, sondern auch hineinzuleben. Man bedenke demnach, dass der Gegenstand dieser Schrift der Kampf des Vulcanismus mit dem frostigen und bereits abgestandenen Element des Neptunismus ist. Gewiss waren die Plutonischen Processe in der Geschichte der Erdbildung die schrecklichsten, aber auch die erhabensten. Schade! dass wir dem Schauspiel nicht beiwohnen konnten; aber gewiss würde, wenn wir zugegen gewesen wären, unser Sensorium auf eine höchst disharmonische und extraordinäre Weise erschüttert worden sein. Warum verlangt ihr vom Bilde, was euch das Original nicht geben kann? Könnt ihr von einem Schlachtgemälde die nämlichen Eindrücke verlangen wie von einer friedlichen Landschaft? Nimmermehr; also macht auch an den Schriftsteller keine pedantischen, ungebührlichen Forderungen; lobt ihn vielmehr, wenn sein Werk ein treues, lebendiges Ebenbild seines Gegenstandes ist. Und so ist es mit Kapps Vulcanismus. Diese Schrift ist ebenso wie ihr nächster Gegenstand, der Basalt, ein echt Plutonisches Product, eine neue geologische Instanz gegen die Universalmonarchie der Wasserpotenz, ein neuer sprechender Beweis von der furchtbaren Gewalt des Feuers, als eines bei der Bildung der Erde und folglich auch des Menschen mitwirkenden Elements. Und wenn ihr daher vermisst, dass es hier nicht so flach und eben, so continuirlich und geschmeidig fortgeht, wie etwa bei einer Fahrt auf der Landstrasse oder gar bei einer Wasserpartie, wenn ihr euch manche humoristische Querfeldeinsprünge, manche gewaltsame aphoristische Unterbrechung gefallen lassen müsst, — nun so bedenkt, dass auch in der Natur der Basalt sich nicht anders aufgeführt, als hier; dass auch er im Wesentlichen keine niedrige, wassergleiche Richtung hat, sondern vielmehr in erhabenen, aber eckigen Säulen schroff gen Himmel emporschiesst; dass auch er den Neptunisten, als der Mephistopheles der Geologie, einen impertinenten Strich durch die Rechnung gemacht, und ihnen zur Introduction in

die Tiefe des Vulcanismus keine Esels-, sondern Teufelsbrücke (an der nördlichen Küste von Irland) geschlagen; dass auch er mit herzzerschneidenden Aphorismen den Zusammenhang der Neptunischen (freilich auch Plutonischen) Gebilde durchbrochen, die Schichten der verschiedensten Felsmassen gewaltsam verändert, gehoben und verschoben hat. Und wenn ihr euch stossen wollt an manchen scheinbar oder wirklich nicht zur Sache gehörigen anti-Plutonischen Ingredienzen der Schrift, wie z. B. an dem mit den Haaren herbeigezognen Citat auf Seite 145, nebst der ersten Anmerkung und anderen belletristischen Allotrien, so lasst euch dadurch nicht irre machen an dem Plutonischen Ursprung dieses Products, und bedenkt, dass den Autor auch zu dieser Freiheit sein Gegenstand privilegirte. Auch der Basalt enthält Allotria; selbst, obwohl selten, Versteinerungen: Chamiten, Pectiniten, Herzmuscheln, Ammoniten, Glossopetren, Pflanzenabdrücke, ja sogar bisweilen, humoristisch genug, Wasser. Aber man wende auch in dieser Beziehung auf die Schrift an, was in Betreff der Versteinerungen Kapp vom Basalt sagt: nicht das Vorkommen von Versteinerungen als solches, sondern die Art des Vorkommens entscheidet über den feurigen oder wässerigen Ursprung eines Gebildes.

Uebrigens ist die Glanzperiode der Plutonischen Macht glücklicher Weise längst vorüber; auch in Kapp hat sie ausgetobt. Wer daher kein Freund von revolutionären Naturprincipien und furchtbar erhabenen Erscheinungen ist, wer sich angegriffen fühlt von den Erschütterungen, die in seinem Nervensystem der Vulcanismus hervorgebracht, der eile in Kapps Italien. Hier findet er sich versetzt auf den blumenreichen Boden der beruhigten, vollendeten Erde; hier kann er sich im Schatten breitblätteriger Feigenbäume erholen von der verzehrenden Glut des Vulcanismus; hier bietet ihm die Natur aus dem „Becher von Neapel“ die schönsten und erhabensten Lebensgenüsse und Aussichten dar; hier kann er aus der „Blume von Europa“ den Nektar himmlischer Wonne saugen. Aber auch Italien verleugnet, zu seinem eigenen Vortheil, keineswegs seinen Plutonischen Ursprung. Die Kraft

des Vulcanismus ist nicht verschwunden; sie ist nur gebändigt durch den Zauber der Kunst; sie ist nur von der Oberfläche zurückgetreten in die Tiefe, wo sie, wie sich's gebührt, in aller Stille fortwirkt, nur dass sie von Zeit zu Zeit ein vernehmliches Zeichen ihres Daseins von sich giebt, um den Kunstenthusiasmus in den Schranken vernünftiger Besonnenheit zu erhalten. Mit anderen, bildlosen Worten: Kapps Italien verbindet die Kraft des Nordens mit der Anmuth des Südens,* den Ernst der Philosophie mit der Heiterkeit der Kunst, die Tiefe des Gedankens mit dem Reichthum einer umfassenden Anschauung, die Besonnenheit der Kritik mit der Gluth der Bewunderung, die Präcision der Wissenschaft mit der Freiheit der Phantasie, die selbstgenügsame Fülle der Gelehrsamkeit mit edler, würdevoller Popularität der Sprache. Kurz, wie sein Vulcanismus, so entspricht auch sein Italien vollkommen seinem Gegenstande: es vergegenwärtigt uns auf jedem Blatte die wohlthätigen Einflüsse des italienischen Himmels.

Zur Kritik der Hegelschen Philosophie.

1839.

Die deutsche speculative Philosophie bildet den directen Gegensatz zur alten Salomonischen Weisheit. Während diese nichts Neues, erblickt jene nur Neues unter der Sonne; während der Orientale über der Einheit den Unterschied aus dem Gesichte verliert, vergisst der Occidentale über dem Unterschied die Einheit; während jener seine Gleichgiltigkeit gegen das ewige Einerlei bis zur Apathie des Blödsinns treibt, steigert dieser seine Sensibilität für das Ander- und Mancherlei bis zur Fieberhitze der *Imaginatio luxurians*. Wenn ich sage: die deutsche speculative Philosophie, so verstehe ich speciell dar-

* Damit soll übrigens keineswegs geleugnet werden, dass Kapps Schreibart hier und da hart und dunkel ist.

unter die gegenwärtig herrschende — die Hegelsche Philosophie. Denn die Schellingsche Philosophie war eigentlich ein exotisches Gewächs -- die alte orientalische Identität auf germanischem Boden, — daher der Zug der Schellingschen Schule nach dem Orient ein wesentlicher Charakterzug dieser Schule ist, wie umgekehrt der Zug nach dem Occident und die Herabsetzung des Orients ein specifisches Kennzeichen der Hegelschen Philosophie und Schule. Das charakteristische Element Hegels, dem Orientalismus der Identitäts-Philosophie gegenüber, ist das Element der Differenz. Die Naturphilosophie brachte es mit ihren Producten nicht über die Potenzen der Zoophyten und Mollusken, zu denen bekanntlich die Acephalen und Gastropoden gehören; Hegel versetzte uns auf eine höhere Stufe, in die Classe der *Articulata,* deren höchste Ordnung die der Insecten ist. Hegels Geist ist ein logischer, bestimmter, ich möchte sagen, ein entomologischer Geist: d. h. ein Geist, der nur in einem Leibe mit vielen hervorstechenden Gliedern, mit tiefen Ein- und Abschnitten, sein entsprechendes Local findet. Dieser Geist offenbart sich besonders in seiner Anschauung und Behandlung der Geschichte. Hegel fixirt und stellt dar nur die hervorstechendsten Differenzen der verschiedenen Religionen, Philosophien, Zeiten und Völker, und zwar nur in einem aufsteigenden Stufengang; das Gemeinschaftliche, das Gleiche, das Identische, tritt ganz in den Hintergrund zurück. Die Form seiner Anschauung und Methode selbst ist nur die exclusive Zeit, nicht zugleich auch der tolerante Raum; sein System weiss nur von Subordination und Succession, Nichts von Coordination und Coexistenz. Wohl ist die letzte Entwicklungsstufe immer die Totalität, welche die anderen Stufen in sich aufnimmt; aber da sie selbst eine bestimmte Zeitexistenz ist und daher den Charakter der Besonderheit an sich trägt, so kann sie die anderen Existenzen nicht in sich aufnehmen, ohne ihnen das Mark des selbständigen Lebens auszusaugen, und damit die Bedeutung zu nehmen, die sie nur in ihrer vollkommenen Freiheit haben. Die Hegelsche Methode rühmt sich, den Gang der Natur zu gehen. Allerdings ahmt sie die

Natur nach; aber es fehlt der Copie an dem Leben des Originals. Wohl hat die Natur den Menschen zum Herrn der Thiere gemacht; aber sie hat ihm nicht nur Hände gegeben, um die Thiere zu bändigen, sondern auch Augen und Ohren, um die Thiere zu bewundern. Die Selbständigkeit, die die grausame Hand dem Thiere raubt, geben ihm die mitleidigen Ohren und Augen wieder zurück. Die Liebe der Kunst löst die Fesseln, in die der Egoismus des Handwerks die Thiere schmiedet. Das Pferd, welches der Reitknecht mit seinen Hinterbacken niederdrückt, erhebt der Maler zu einem Kunstgegenstand, und den Zobel, den der Kürschner todtschlägt, um sein Fell zu einem Momente des Putzes menschlicher Eitelkeit zu machen, erhält die Naturwissenschaft am Leben, um ihn in seiner Totalität kennen zu lernen. Die Natur verbindet mit der monarchischen Tendenz der Zeit immer zugleich den Liberalismus des Raumes. Wohl widerlegt die Blume das Blatt; aber wäre die Pflanze vollkommen, wenn nur auf entblättertem Stamme die Blume prangte? Wohl berauben sich wirklich manche Pflanzen ihrer Blätter, um auf die Hervorbringung der Blüthe all ihre Kraft verwenden zu können; aber bei anderen Pflanzen dagegen erscheint das Blatt entweder später als die Blüthe oder gleichzeitig mit ihr, zum Beweise, dass zur Darstellung der Totalität der Pflanze ebensowohl das Blatt als die Blüthe gehört. Wohl ist der Mensch die Wahrheit des Thiers; aber wäre das Leben der Natur, wäre selbst das Leben des Menschen ein vollkommenes Leben, wenn nicht die Thiere selbständig existirten? Hat der Mensch zu den Thieren nur ein despotisches Verhältniss? Findet der Verlassene und Verstossene nicht allein in der Treue des Thieres einen Ersatz für den Undank, die Ränkesucht und Treulosigkeit seiner Mitmenschen? Hat nicht für sein zerbrochenes Herz das Thier eine versöhnende Heilkraft? Liegt nicht dem Thiercultus auch ein guter, vernünftiger Sinn zu Grunde? Ist er uns nicht bloss deswegen vielleicht lächerlich, weil wir in einen Götzendienst anderer Art gefallen sind? Spricht nicht auch das Thier in der Fabel dem Kinde zu Herzen? Hat nicht einst selbst ein Esel einem verstockten Propheten die Augen geöffnet?

Die Entwicklungsstufen in der Natur haben daher keineswegs nur eine historische Bedeutung; sie sind allerdings Momente, aber Momente der simultanen Totalität der Natur, nicht einer besonderen, individuellen Totalität, die selbst wieder nur ein Moment des Universums, d. i. der Totalität der Natur ist. Anders ist es in der Hegelschen Philosophie, die zur Form der Anschauung, wie bereits erwähnt, nur die Zeit, nicht auch den Raum hat. Hier wird die Totalität, die Absolutheit einer besonderen geschichtlichen Erscheinung oder Existenz als Prädicat vindicirt, so dass die Entwicklungsstufen als selbständige Existenzen nur eine historische Bedeutung haben, lebendig aber nur noch als Schatten, als Momente, als homöopathische Tropfen in der absoluten Stufe fortexistiren. So wird z. B. die christliche Religion, und zwar in ihrer historisch dogmatischen Entwicklung, als die absolute Religion bestimmt und zum Behufe dieser Bestimmung nur die Differenz der christlichen Religion von anderen Religionen hervorgehoben, ganz ausser Acht gelassen das Gemeinschaftliche, die Natur der Religion, die als das einzige Absolute allen verschiedenen Religionen zu Grunde liegt. So ist es auch mit der Philosophie. Die Hegelsche Philosophie, sage die Hegelsche, — also eine, abgesehen von ihrem Inhalte, dessen Beschaffenheit wir zunächst dahingestellt sein lassen, immerhin bestimmte, besondere, empirisch daseiende Philosophie, wird, wenn auch nicht von dem Meister selbst, aber doch, und zwar ganz consequent, ganz im Einklang mit der Lehre des Meisters, von seinen Schülern, wenigstens seinen orthodoxen Schülern, als die absolute Philosophie, d. h. nichts weniger als die Philosophie selbst, bestimmt und ausgesprochen. So hat erst unlängst ein Hegelianer — ein noch dazu scharfsinniger, denkender Kopf — förmlich, und in seiner Art gründlich, zu beweisen gesucht, dass die Hegelsche Philosophie „die absolute Wirklichkeit der Idee der Philosophie sei."

Allein so scharfsichtig sonst der Verfasser ist, so unkritisch verfährt er doch gleich von vornherein darin, dass er sich nicht die Frage aufwirft: ob es denn überhaupt nur

möglich ist, dass die Gattung in einem Individuum, die Kunst in einem Künstler, die Philosophie in einem Philosophen sich absolut verwirkliche? Und doch ist diese Frage die Hauptfrage; denn was helfen mir alle Beweise, dass dieser der Messias sei, wenn ich überhaupt nicht glaube, dass irgend ein Messias je erscheinen werde, erscheinen müsse, erscheinen könne. Wo daher diese Frage nicht aufgeworfen wird, da wird stillschweigend vorausgesetzt, dass es einen ästhetischen oder speculativen Dalailama, eine ästhetische oder speculative Transsubstantiation, einen ästhetischen oder speculativen jüngsten Tag, geben müsse und wirklich gebe. Aber eben diese Voraussetzung widerspricht der Vernunft. „Nur sämmtliche Menschen", sagt Goethe, „erkennen die Natur, nur sämmtliche Menschen leben das Menschliche." (Briefw. mit Schiller, IV., S. 469.) Wie tief und — was mehr ist — wie wahr! Nur die Liebe, die Bewunderung, die Verehrung, kurz der Affect macht das Individuum zur Gattung; wie wenn wir begeistert von der Schönheit und Liebenswürdigkeit einer Person ausrufen: sie ist die Schönheit, die Liebe, die Güte selbst. Aber die Vernunft, des Salomonischen „Nichts Neues unter der Sonne" stets eingedenk, weiss nichts von einer wirklichen, absoluten Incarnation der Gattung in einer bestimmten Individualität. Wohl ist der Geist, das Bewusstsein „die als Gattung existirende Gattung;" aber das Individuum, das Organ des Geistes, der Kopf, sei er auch noch so universell, ist stets gezeichnet mit einer bestimmten, sei es nun spitzigen oder stumpfen, feinen oder plumpen, langen oder kleinen, gebogenen oder geraden Nase. Was einmal in Raum und Zeit eintritt, das muss sich auch in die Gesetze von Raum und Zeit fügen. Der Gott der Grenze steht als Wächter am Eingang in die Welt. Selbstbeschränkung ist die Bedingung des Eintritts. Was auch immer wirklich wird, es wird nur wirklich als ein Bestimmtes. Eine Incarnation der Gattung in ihrer ganzen Fülle in einer Individualität wäre ein absolutes Wunder, eine gewaltsame Aufhebung aller Gesetze und Principien der Wirklichkeit — wäre in der That der Untergang der Welt.

Offenbar hing darum der Glaube der Apostel und ersten Christen an den nahen Weltuntergang aufs Innigste mit ihrem Incarnationsglauben zusammen. Mit der Erscheinung der Gottheit in einer bestimmten Zeit und Gestalt ist an sich schon die Zeit und der Raum selbst aufgehoben, und es lässt sich daher nichts weiter erwarten, als das wirkliche Ende der Welt. Geschichte lässt sich nicht mehr denken: sie ist zweck- und sinnlos; Incarnation und Historie sind absolut unverträglich mit einander; wo die Gottheit selbst in die Geschichte eintritt, hört die Geschichte auf. Geht aber gleichwohl nach wie vor die Geschichte ihren Gang fort, so ist factisch durch die Geschichte selbst die Incarnationstheorie widerlegt. Die Erscheinung der Gottheit, welche für andere, spätere Zeiten nur ein Bericht, eine Erzählung und damit nur ein Gegenstand der Vorstellung und Erinnerung ist, hat das Merkmal der Göttlichkeit verloren, ist aus dem Rang einer wunderbaren und ausserordentlichen Begebenheit gleichsam in Reih' und Glied mit den übrigen, zahmen Erscheinungen der Geschichte eingetreten, indem sie sich auf die späteren Zeiten nur auf natürlichem Wege fortgepflanzt hat. Mit dem Moment, wo ein Wunder ein Perfectum, ein Gegenstand der Erzählung geworden, hat es aufgehört, ein Wunder zu sein. Nicht umsonst hat man daher gesagt: die Zeit verräth alle Geheimnisse. Wenn darum eine geschichtliche Erscheinung die wirkliche Erscheinung, die Incarnation der Gottheit wäre, so müsste diese Erscheinung — nur diese Wirkung wäre ihr Beweis — wie die Sonne die Sterne, wie der Tag unsere Nachtlichter, alle Lichter der Geschichte, besonders auch die Kirchenlichter auslöschen, die ganze Erde mit ihrem entzückenden Himmelsscheine erleuchten, eine absolute, allgegenwärtige und unmittelbare Erscheinung für alle Menschen aller Zeiten sein. Denn was übernatürlich ist, das muss auch über alle Schranken der Zeit hinaus als solches wirken und sich bethätigen; und was daher nur auf natürlichem Wege sich fortpflanzt, nur durch das Mittel der, sei es nun mündlichen oder schriftlichen, Tradition sich erhält und wirkt, ist nothwendig an sich selbst nur mittelbarer Abkunft und natürlichen Standes.

Nicht anders ist es mit den Incarnationstheorien auf dem Gebiete der Kunst, der Wissenschaft. Wenn die Hegelsche Philosophie die absolute Wirklichkeit der Idee der Philosophie wäre, so müsste der Stillstand der Vernunft in der Hegelschen Philosophie den Stillstand der Zeit nothwendig zur Folge haben: denn wenn die Zeit nach wie vor ihren traurigen Gang fortginge, so würde die Hegelsche Philosophie unausbleiblich um das Prädicat der Absolutheit kommen. Denken wir uns nur auf einige Augenblicke in die Zukunft der nächsten Jahrhunderte hinein! Wird uns dann nicht schon der Zeit nach die Hegelsche Philosophie eine fremde, eine überlieferte Philosophie sein? Werden wir die Philosophie einer anderen Zeit, die Philosophie der Vergangenheit, als die unsrige, als gegenwärtige ansehen können? Warum anders vergehen denn die Philosophien, als weil die Menschen und Zeiten vergehen und die Nachkommen nicht von der Erbschaft ihrer Vorfahren, sondern von dem selbsterworbenen Vermögen leben wollen? Werden wir also nicht die Hegelsche Philosophie, ebenso wie einst die Reformatoren den mitelalterlichen Aristoteles, als einen Zwang, als eine Bürde empfinden? Wird sich nicht nothwendig ein Gegensatz zwischen alter und neuer, unfreier, weil überlieferter, und freier, weil selbsterworbener, Philosophie bilden, die Hegelsche Philosophie also von dem Rang der absoluten Wirklichkeit der Idee in die bescheidene Stelle einer bestimmten und besonderen Wirklichkeit zurückgesetzt werden? Ist es nun aber nicht vernünftig, nicht Pflicht und Aufgabe des denkenden Menschen, die nothwendigen, unausbleiblichen Wirkungen der Zeit durch die Vernunft zu anticipiren? aus der Natur der Sache im Voraus zu erkennen, was einst aus der Natur der Zeit sich von selbst ergeben wird?

Unternehmen wir es also, der Zeit durch die Vernunft zuvorzukommen und nachzuweisen, dass sie wirklich eine bestimmte, specielle Philosophie ist. Und der Beweis ist nicht schwer, so sehr sich auch die Hegelsche Philosophie durch ihre strenge Wissenschaftlichkeit, ihre Universalität, ihren unbestreitbaren Gedankenreichthum von allen früheren Philo-

sophien auszeichnet. Die Hegelsche Philosophie ist entstanden in einer Zeit, wo die Menschheit, wie zu jeder anderen Zeit, sich auf einer bestimmten Stufe des Denkens befand, eine bestimmte Philosophie existirte; sie bezog sich auf diese Philosophie, sie schloss sich selbst an dieselbe an; sie muss also selbst einen bestimmten und folglich endlichen Character haben. Jede Philosophie beginnt daher, als eine bestimmte Zeiterscheinung, mit einer Voraussetzung. Sie selbst erscheint sich freilich als voraussetzungslos; sie ist es auch in Bezug auf die früheren Systeme, aber die spätere Zeit erkennt doch, dass auch sie eine Voraussetzung machte, d. h. eine particuläre, an sich zufällige Voraussetzung zum Unterschiede von den nothwendigen, vernünftigen Voraussetzungen, die man nicht negiren kann, ohne in absoluten Unsinn zu verfallen. Oder beginnt etwa die Hegelsche Philosophie nicht auch mit einer Voraussetzung? „Nein! sie beginnt mit dem reinen Sein; sie beginnt mit keinem besonderen Anfang, sondern mit dem rein Unbestimmten, mit dem Anfang selbst.“ So? Ist es denn aber nicht schon eine Voraussetzung, dass die Philosophie überhaupt einen Anfang machen müsse? „Nun, das versteht sich doch wohl von selbst, anfangen muss ja Alles, also auch die Philosophie.“ Freilich; aber dieser Anfang ist ein zufälliger, gleichgiltiger; der Anfang dagegen, womit die Philosophie beginnen soll, hat eine besondere Bedeutung, die Bedeutung des an sich oder wissenschaftlich Ersten. Aber ich frage eben, warum überhaupt einen solchen Anfang machen? Ist denn der Begriff des Anfangs nicht mehr ein Object der Kritik, ist er unmittelbar wahr und allgemein giltig? Warum soll ich im Anfang eben nicht den Begriff des Anfangs aufgeben können, warum mich nicht unmittelbar auf das Wirkliche beziehen? Hegel beginnt mit dem Sein, d. h. dem Begriffe des Seins oder dem abstracten Sein. Warum soll ich nicht mit dem Sein selbst, d. h. dem wirklichen Sein, beginnen können? Oder warum nicht mit der Vernunft, da das Sein, inwiefern es gedacht wird, wie es Gegenstand in der Logik ist, mich unmittelbar auf die Vernunft zurückwirft? Beginne ich mit der Voraussetzung, wenn ich mit der Vernunft

beginne? Nein! ich kann nicht die Vernunft bezweifeln, nicht von ihr abstrahiren, ohne mein Zweifeln, ohne mein Abstrahiren für vernunftlos zu erklären. Aber gesetzt auch, ich mache eine Voraussetzung, indem ich, unbekümmert um die Frage nach einem Anfang, unmittelbar mit dem wirklichen Sein oder der Vernunft zu philosophiren anfange, was schadet's? Kann ich nicht später beweisen, dass meine Voraussetzung nur eine formelle, scheinbare, in der That aber keine ist? Ich fange doch wohl nicht erst zu denken an, indem ich meine Gedanken zu Papier bringe. Ich bin schon vorher des Ausgangs meiner Sache gewiss. Ich setze etwas nur voraus, weil ich weiss, dass meine Voraussetzung sich durch sich selbst rechtfertigen wird.

Ist also der Anfang, wie ihn die Hegelsche Philosophie in der Logik macht, ein allgemein, ein absolut nothwendiger Anfang? Ist er nicht vielmehr ein bestimmter, und zwar durch den Standpunkt der Philosophie vor Hegel bestimmter Anfang? Knüpft er sich nicht an die Wissenschaftslehre an? Hängt er nicht zusammen mit der vormaligen Frage nach einem ersten Grundsatz der Philosophie, zusammen mit dem Standpunkt, wo das Interesse der Philosophie wesentlich nur ein systematisches, formales, nicht ein materiales war, die Frage: Was ist das wissenschaftlich Erste, die erste Frage? Ist dieser Zusammenhang nicht schon dadurch bewiesen, dass die Methode Hegels — abgesehen natürlich von der Differenz des Inhalts, die auch zu einer Differenz der Form wird — im Wesentlichen oder wenigstens im Allgemeinen die Methode Fichtes ist? Ist nicht der Gang der Wissenschaftslehre auch dieser, dass das, was zunächt für uns ist, zuletzt auch dasselbe für sich selbst ist und so das Ende in den Anfang zurückgeht, der Gang der Wissenschaft also ein Kreislauf ist? (S. Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, II. Ausg., S. 291, 301; Grundriss des Eigenthüml. der Wissens., II. Ausg., S. 4; Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre, II. Ausg., S. 35—36; Schellings System des transc. Idealismus, z. B. S. 186—190.) Aber wird die Kreisbewegung, und zwar die förmliche, nicht da ein Bedürfniss oder nothwendige

Consequenz, wo die Methode, die wissenschaftliche Darstellung der Philosophie, für das Wesen der Philosophie gilt; wo, was nicht System (System hier im engsten Sinne), nicht Philosophie ist? Denn System ist nur, was ein in sich geschlossener Kreis ist, was nicht geradeaus bis ins Unendliche fortläuft, sondern im Ende in seinen Anfang zurückgeht. Die Hegelsche Philosophie ist auch in der That das vollendetste System, das je noch erschienen. Hegel hat wirklich geleistet, was Fichte leisten wollte, aber nicht leistete, weil Fichte nur in einem Sollen, aber nicht mit einem dem Anfang gleichen Ende schliesst. Aber gleichwohl ist das systematische Denken nicht das Denken an sich, das wesentliche Denken, sondern nur das sich darstellende Denken. Indem ich meine Gedanken darstelle, so versetze ich sie in die Zeit; was in mir ein Zugleich ist, eine über die Succession übergreifende Einsicht, wird jetzt ein Nacheinander. Ich setze das Darzustellende als nicht seiend, ich lasse es entstehen vor meinen Augen, ich abstrahire von dem, was es vor der Darstellung ist. Was ich daher auch setze als Anfang, es ist zunächst nur das rein Unbestimmte; ich weiss ja noch nichts von ihm — das darstellende Wissen soll ja erst Wissen werden. Ich kann daher, streng genommen, nur anfangen mit dem Begriff des Anfangs; denn welchen Gegenstand ich auch setzen mag, er hat eben am Anfang die Natur des Anfangs überhaupt. Hegel ist hierin viel consequenter, wissenschaftlicher, als Fichte mit seinem Ich-Ich. Indem nun aber der Anfang das Unbestimmte ist, hat der Fortgang die Bedeutung der Bestimmung. Erst im Verlauf der Darstellung bestimmt sich, offenbart sich, was das ist, womit ich anfange. Der Fortgang ist daher ein Rückgang, — ich komme wieder auf das zurück, wovon ich ausgegangen, — im Rückgang nehme ich die Succession, die Verzeitlichung des Gedankens wieder zurück: ich stelle die verloren gegangene Identität wieder her. Aber das Erste, auf das ich zurückkomme, ist jetzt nicht mehr das anfängliche, unbestimmte, unbewiesene Erste; sondern ein Vermitteltes, und daher nicht mehr dasselbe, oder, wenn auch dasselbe, nicht mehr in der-

selben Form. Dieser Process ist nun allerdings ein begründeter, nothwendiger Process, aber gleichwohl beruht er nur auf dem Verhältniss des erscheinenden, sich darstellenden Gedankens zum Gedanken an sich, d. i. zum innerlichen Gedanken. Man stelle sich dies so vor. Ich lese die Hegelsche Logik von Anfang bis zu Ende durch. Am Ende komme ich auf den Anfang zurück. Die Idee der Idee oder die absolute Idee befasst in sich die Idee des Wesens, des Seins. Ich weiss also jetzt Sein und Wesen als Momente der Idee, oder die absolute Idee als die Logik *in nuce*. Ich gehe am Ende allerdings auf den Anfang zurück; aber hoffentlich nicht zeitlich, nicht so, dass ich die Logik wieder von vorn anfange, — denn sonst müsste ich zum zweiten und dritten Mal und so fort den nämlichen Weg machen, so dass mein ganzes Leben nur ein Kreislauf innerhalb der Hegelschen Logik wäre; sondern ich schlage mit der absoluten Idee die drei Bände der Logik zu, weil ich nun weiss, was in der Logik steht. Ich hebe in meiner Erkenntniss den zeitlichen Vermittlungsprocess auf; ich weiss die absolute Idee als das Ganze, und freilich brauche ich Zeit, wenn ich mir formaliter ihren Process wieder vergegenwärtige; aber diese Succession ist hier ganz gleichgiltig. Die Logik in drei Bänden, d. h. die dargestellte Logik, ist daher nicht Zweck an sich; denn sonst hätte ich keinen anderen Lebenszweck, als die Logik immer fort zu lesen oder wie ein Paternoster auswendig zu lernen. Die absolute Idee nimmt ja selbst ihren Vermittelungsprocess zurück, fasst den Process in sich zusammen, hebt die Realität der Darstellung auf, indem sie sich als das Erste und Letzte, als das Eins und Alles zeigt. Und eben deswegen schlage auch ich jetzt die Logik zu, und fasse diese extensive Existenz in Eine Idee zusammen. Am Schlusse führt daher die Logik uns auf uns selbst zurück, auf den inneren Erkenntnissact; das vermittelnde, darstellende Wissen wird unmittelbares Wissen, — unmittelbar nicht in dem subjectiven Sinne Jacobis, denn in diesem Sinne giebt es kein unmittelbares Wissen. Ich meine eine andere Unmittelbarkeit.

Das Denken ist eine unmittelbare Thätigkeit, inwiefern es Selbstthätigkeit ist. Kein Anderer kann für mich denken; ich überzeuge mich von der Wahrheit eines Gedankens nur durch mich selbst. Plato ist sinnlos, ist gar nicht da für den, der nicht Verstand hat; ein leeres Blatt dem, der nicht dieselben Gedanken mit seinen Worten verbinden kann. Der geschriebene Plato ist nur Mittel für mich; das Erste, das *Apriori*, der Grund, auf den sich Alles bezieht und zurückgeht, ist der Verstand. Verstand zu geben, steht nicht in der Macht der Philosophie, denn sie setzt ihn schon voraus; sie bestimmt nur meinen Verstand. Die Erzeugung der Begriffe vermittelst einer bestimmten Philosophie ist keine reale, sondern nur formale; keine Schöpfung aus Nichts, sondern nur Entwicklung gleichsam einer noch unbestimmten, aber aller Bestimmungen fähigen, in mir liegenden geistigen Materie. Der Philosoph bringt mir nur zum Bewusstsein, was ich wissen kann, er knüpft an mein geistiges Vermögen an. Die Philosophie geht daher in ihrem Ausgange aus dem Munde oder aus der Feder unmittelbar auf ihre eigene Quelle zurück; sie spricht nicht, um zu sprechen; — daher ihre Antipathie gegen die Schönrednerei, — sondern um nicht zu sprechen, um zu denken; sie demonstrirt nicht, um zu demonstriren, — daher ihr Hass gegen die sophistische Syllogistik, — sondern nur um zu zeigen, dass, was sie so demonstrirt, schlechthin so ist im Princip aller Demonstration, im Verstande, dass das ein gesetzmässiger Gedanke ist, d. h. ein Gedanke, der für jeden Denkenden ein Verstandesgesetz ausdrückt. Die Demonstration ist nichts Anderes, als das Zeigen, dass das wahr ist, was ich sage; nichts Anderes, als die Rücknahme der Entäusserung des Gedankens in die Urquelle des Gedankens. Die Bedeutung der Demonstration kann daher nicht gefasst werden ohne Bezugnahme auf die Bedeutung der Sprache. Die Sprache ist nichts Anderes, als die Realisation der Gattung, die Vermittlung des Ich mit dem Du, um durch die Aufhebung ihrer individuellen Getrenntheit die Einheit der Gattung darzustellen. Das Element des Wortes ist daher die Luft, das spirituellste und

allgemeinste Lebensmedium. Die Demonstration hat nun nur in der Vermittelungsthätigkeit des Gedankens für Andere ihren Grund. Wenn ich etwas beweisen will, so beweise ich es für Andere. Wenn ich beweise, lehre, schreibe, so beweise, so lehre, so schreibe ich ja hoffentlich nicht für mich; denn ich weiss auch, im Wesentlichen wenigstens, was ich nicht schreibe, nicht lehre, nicht auseinandersetze, — deswegen kommt man oft am Schwersten dazu, über das zu schreiben, was man am Besten weiss, was Einem so schlechterdings gewiss und klar ist, dass man gar nicht begreifen kann, wie es Andere nicht auch wissen sollten. Ein Schriftsteller, der über etwas schreibt, was ihm so gewiss ist, dass er es an sich gar nicht der Mühe werth hält, darüber zu schreiben, wird in eine eigene Gattung von Humor versetzt. Er vereitelt im Schreiben sein Schreiben, er scherzt im Beweis über den Beweis. Wenn ich schreiben soll, und zwar gut und gründlich schreiben soll, so muss ich zweifeln, dass die Anderen wissen, was ich weiss, wenigstens es so wissen, wie ich es weiss. Deswegen nur theile ich mich mit. Aber ich setze zugleich voraus, dass sie es wissen sollen und wissen können. Belehren ist nicht Eintrichtern, sondern der Lehrer nimmt Bezug auf eine active Fähigkeit, auf ein Wissensvermögen. Der Künstler setzt den Schönheitssinn voraus; er will und kann ihn nicht erst geben; denn damit wir seine Sachen schön finden, sie nur an- und aufnehmen, dazu muss er den Kunstsinn schon in uns voraussetzen; er kann ihn nur bilden, ihm nur eine bestimmte Richtung geben. Ebenso nimmt der Philosoph nicht an, dass er ein speculativer Dalailama ist, dass er die Vernunft rein aufgefressen hat. Damit wir seine Gedanken als wahr erkennen, damit wir sie nur verstehen können, dazu setzt er ebensogut in uns als in sich Vernunft, ein gemeinschaftliches Prineip, ein gemeinschaftliches Maass voraus. Was er erkannt hat, sollen wir erkennen, was er gefunden, wir selbst wieder in uns finden; denn das Denken ist in uns. Alle Demonstration ist daher nicht eine Vermittlung des Gedankens in und für den Gedanken selbst, sondern eine Vermittlung mittelst der Sprache zwischen dem Denken, inwiefern es meines ist, und dem

Denken des Anderen, inwiefern es seines ist — wo Zwei oder Drei in meinem Namen versammelt sind, da bin Ich, die Vernunft, die Wahrheit, mitten unter Euch — oder eine Vermittelung des Ich und Du zur Erkenntniss der Identität der Vernunft, oder eine Vermittelung, durch die ich bewähre, dass mein Gedanke nicht meiner, sondern Gedanke an und für sich ist, welcher daher ebensogut wie der meinige der Gedanke des Anderen sein kann. Wenn es uns gleichgiltig ist im Leben, ob unsere Gedanken verstanden und anerkannt werden oder nicht, so bezieht sich diese Gleichgiltigkeit nur auf Diesen oder Jenen, auf diese und jene Klassen von Menschen, weil wir sie schon für vorurtheilsvolle, für von besonderen Interessen, von particulären Gefühlen bestochene, für unverbesserliche, für grundverdorbene Leute halten. Die Zahl ist überhaupt hier ganz gleichgiltig. Allerdings: der Mensch kann sich selbst genügen, weil er sich selbst als Einen weiss, sich von sich unterscheidet, sich selbst der Andere sein kann, — der Mensch spricht, unterhält sich mit sich selbst, und weil es weiss, dass sein Gedanke nicht der seinige wäre, wenn er nicht auch, wenigstens der Möglichkeit nach, der Gedanke Anderer wäre. Aber alle diese Gleichgiltigkeit, alle diese Selbstgenügsamkeit und Beschränkung auf sich, ist nur particuläre Erscheinung. An sich sind wir nicht gleichgiltig; der Trieb der Mittheilung ist ein Urtrieb, der Trieb der Wahrheit. Wir werden nur durch den Anderen — freilich nicht diesen oder jenen zufälligen Anderen — der Wahrheit unserer eigenen Sache bewusst und gewiss. Was wahr, ist weder mein, noch dein ausschliesslich, sondern allgemein. Der Gedanke, indem sich Ich und Du vereinigen, ist ein wahrer. Diese Vereinigung ist die Bestätigung, das Zeichen, die Affirmation der Wahrheit nur, weil sie selbst schon Wahrheit ist. Was einigt, ist wahr und gut. Der Einwand: also ist auch der Diebstahl u. s. w. gut und wahr, denn auch in ihm vereinigen sich oft Menschen, verdient keine Erwiderung. Hier bleibt jeder für sich.

Alle Philosophen nun, die uns bekannt wurden, haben — sonst wären sie begreiflicher Weise uns nicht bekannt

worden — entweder mündlich, wie Sokrates, oder schriftlich ihre Gedanken geäussert d. h. gelehrt. Gedanken äussern heisst lehren; aber Dociren ist Demonstriren. Also ist die Demonstration nicht die Beziehung des Denkers oder des in sich selbst eingeschlossenen Denkens auf sich selbst, sondern die Beziehung des Denkers auf Andere. Die Demonstrations- und Schlussweisen sind daher keine Vernunftformen* an sich, keine Formen des innerlichen Denk- und Erkenntnissactes; sie sind nur Mittheilungsformen, Ausdrucksweisen, Dar- und Vorstellungen, Erscheinungen des Gedankens Der geschwinde Kopf läuft daher seinem demonstrirenden Lehrer voraus; er hat mit dem ersten Gedanken schon in einem Nu eine ganze Vermittelungsreihe anticipirt, die ein Anderer erst vermittelst der Demonstration durchlaufen muss. Ein Denkgenie existirt ebensogut und ist in allen Menschen bis zu einem gewissen Grade — als Empfänglichkeit — ebensogut vorhanden, wie ein eigentliches Kunstgenie. Der Grund, dass wir die Mittheilungsformen, die Aeusserungsweisen, für Grundformen der Vernunft, des Denkens an und für sich selbst halten, kommt nur daher, dass wir unsere Grundgedanken,

---

* Die sogenannten logischen Urtheils- und Schlussformen sind daher keine activen Denkformen, keine ursächlichen Vernunftverhältnisse. Sie setzen voraus die metaphysischen Begriffe der Allgemeinheit, Besonderheit, Einzelheit, des Ganzen und des Theils, der Nothwendigkeit, des Grundes und der Folge; sie werden gedacht nur durch diese Begriffe; sie sind also gesetzte, abgeleitete, nicht ursprüngliche Denkformen. Nur die metaphysischen Verhältnisse sind logische Verhältnisse, — nur die Metaphysik, als die Wissenschaft der Kategorien, ist die wahre, esoterische Logik — dies der tiefe Gedanke Hegels. Die sogenannten logischen Formen sind nur die abstracten, elementarischen Sprachformen; aber Sprechen ist nicht Denken, — sonst müsste der grösste Schwätzer der grösste Denker sein. Unser gewöhnlich sogenanntes Denken ist nur die Uebersetzung eines (mehr oder wenig) unbekannten, schwerverständlichen, in uns genialisch wirkenden fremden Autors in uns verständliche Redensarten, und nur in dieser Uebersetzung, aber nicht im Original, gelten die sogenannten logischen Formen; sie gehören daher nicht in die Optik, sondern in die Dioptrik des Geistes — ein freilich noch unbekanntes Gebiet.

die unmittelbar aus dem Denkgenie entspringen, die uns kommen, wir wissen selbst nicht wie, die uns mit unserem Wesen gegeben sind, schon für uns, wie für einen Anderen, um sie zu deutlichem Bewusstsein zu bringen, gleichsam vorführen und darstellen, uns selbst belehren; dass wir überhaupt schon im Denken selbst unsere Gedanken äussern, sprechen. Die Demonstration ist also nur das Mittel, wodurch ich meinen Gedanken die Form der Meinheit nehme, auf dass sie der Andere als seine eigenen erkenne. Die Demonstration ist sinnlos ohne Mittheilung. Aber Mittheilung von Gedanken ist keine materielle, keine wirkliche Mittheilung, — der Stoss, der Ton, der meine Ohren erschüttert, das Licht ist eine reale Mittheilung, — Materielles nehme ich passiv auf: ich leide; aber Geistiges nur durch mich, durch Selbstthätigkeit. Deswegen ist auch das, was der Demonstrator mittheilt, nicht die Sache selbst, sondern nur das Mittel; denn er flösst mir nicht seine Gedanken ein, wie Arzneitropfen; er predigt nicht tauben Fischen, wie der heilige Franciscus; er wendet sich an denkende Wesen. Die Hauptsache, den Verstand der Sache, giebt er mir nicht; er giebt überhaupt nicht, — sonst könnte der Philosoph wirklich Philosophen machen, was bis jetzt noch Keinem gelungen ist, — er setzt den Verstand vielmehr voraus; er zeigt mir — d. h. dem Anderen überhaupt — meinen Verstand nur im Spiegel. Er ist nur ein Schauspieler, er versinnlicht, er stellt mir nur vor, was ich selbst ihm in mir nachmachen soll, — die darstellende, systematische Philosophie ist die dramatische, theatralische Philosophie im Gegensatz zu der Lyrik des in sich gekehrten materialen Denkens — er sagt und zeigt mir: das ist vernünftig, das wahr, das Gesetz; so musst du denken und so denkst du darüber, wenn du wahr denkst. Er will mich zwar zu seinen Gedanken bringen, aber nicht als den seinigen, sondern als den allgemein vernünftigen, also auch den meinigen; er spricht nur meinen eigenen Verstand aus. Hierin liegt die Berechtigung der Forderung: die Philosophie soll erwecken, das Denken erregen, nicht unseren Verstand gefangen nehmen

unter ein gesprochenes oder geschriebenes Wort, — und der mitgetheilte Gedanke ist eben der zum Wort entäusserte, — was immer geisttödtende Wirkungen hat. Jede Darstellung der Philosophie, sie sei nun mündliche oder schriftliche, hat nur und kann nur haben die Bedeutung eines Mittels. Jedes System ist nur Ausdruck, nur Bild der Vernunft, daher nur ein Object für die Vernunft, welches sie, als eine lebendige, in neuen denkenden Wesen sich forterzeugende Macht von sich unterscheidet und als einen Gegenstand der Kritik sich gegenübersetzt. Jedes System, welches nicht als ein blosses Mittel erkannt und angeeignet wird, beschränkt und verdirbt den Geist; denn es setzt das mittelbare, formale Denken an die Stelle des unmittelbaren, ursprünglichen, materialen Denkens. Es tödtet den Erfindungsgeist; es macht die Unterscheidung des Geistes vom Buchstaben zu einer Unmöglichkeit, denn es ist nothwendig, dass mit dem Gedanken — hierin offenbart sich eben die Beschränktheit jedes Systems als einer äusserlichen Existenz — auch das Wort festgehalten, und so die ursprüngliche Bedeutung und Bestimmung jeder Gedankenäusserung, jedes Systems, völlig verleugnet und verfehlt werde. Alle Darstellung, alle Demonstration — die Darstellung des Gedankens ist Demonstration — hat ihrer ursprünglichen Bestimmung zufolge — und nur an diese haben wir uns zu halten — zu ihrem Endzweck den Erkenntnissact des Anderen.

Es versteht sich übrigens von selbst, dass die Darstellung oder Demonstration auch für sich selbst zugleich Zweck ist — wie denn jedes Mittel zunächst Zweck sein muss. Die Form muss selbst belehrend, objectiv ausgedrückt: die Darstellung der Philosophie selbst philosophisch sein; — hierin findet die Forderung der Identität der Form mit dem Inhalt ihre Berechtigung. Die Darstellung, wiefern sie selbst philosophisch ist, entsprechend den Gedanken, ist eben die systematische. Dadurch bekommt die Darstellung Werth in und für sich selbst. Der Systematiker ist darum Künstler; die Geschichte der philosophischen Systeme ist die Bildergallerie, die Pinakothek der Vernunft. Hegel ist der vollendetste philoso-

phische Künstler, seine Darstellungen sind, zum Theil wenigstens, unübertroffene Muster des wissenschaftlichen Kunstsinnes, und wegen ihrer Strenge wahre Bildungs- und Zuchtmittel des Geistes. Aber eben deswegen machte er auch — einem allgemeinen hier nicht zu erörternden Gesetze zufolge — die Form zum Wesen, das Sein des Gedankens für Andere zum Sein an sich, den relativen Zweck zum Endzweck. Er wollte in der Darstellung den Verstand selbst anticipiren und captiviren, in das System comprimiren. Das System sollte gleichsam die Vernunft selbst sein, die unmittelbare Thätigkeit in die mittelbare rein aufgehen, die Darstellung nichts voraussetzen, d. h. hier nichts in uns drinnen, nichts übrig lassen, uns rein aus- und erschöpfen. Das Hegelsche System ist die absolute Selbstentäusserung der Vernunft, — welche sich unter Anderem objectiv bei ihm schon dadurch ausspricht, dass sein Naturrecht der reinste speculative Empirismus ist (z. B. Deduction selbst der Majoratsherren!). Hierin allein — darin, dass Hegel Alles in die Darstellung comprimirt, abstrahirt von der Präexistenz des Verstandes, nicht appellirt an den Verstand in uns — liegt der wahre und letzte Grund von den Klagen über Formalismus, Zurücksetzung der Subjectivität u. s. w. Zwar nimmt Hegel im Resultat den Vermittlungsprocess zurück; aber indem die Form als objective Wesentlichkeit gesetzt ist, so bleibt man wieder über die Objectivität oder Subjectivität des Vermittlungsprocesses im Zweifel. Daher diejenigen, welche behaupten, der Vermittlungsprocess des Absoluten sei nur ein formaler, wohl materiell Recht haben, aber diejenigen, die das Gegentheil, die objective Realität dieses Processes behaupten, wenigstens formell, auch nicht Unrecht haben.

Die Hegelsche Philosophie ist also der Culminationspunkt der speculativ systematischen Philosophie. Damit haben wir den Grund von dem Anfang der Logik gefunden und erörtert. Alles soll sich darstellen (beweisen) oder in die Darstellung ein- und aufgehen. Die Darstellung abstrahirt von dem vor der Darstellung Gewussten; sie soll einen absoluten Anfang machen.

Aber eben hierin offenbart sich nun sogleich die Grenze der Darstellung. Das Denken ist früher als das Darstellen des Denkens. Der Anfang in der Darstellung ist nur für sie, aber nicht für das Denken das Erste. Die Darstellung bedarf der erst später auftretenden, aber innerlich, im Denken, immer präsenten Gedanken.* Die Darstellung ist das an und für sich Mittelbare; das Erste daher auch in ihr nun und nimmermehr ein Unmittelbares, sondern ein Gesetztes, Abhängiges, Vermitteltes, indem das Erste bestimmt wird durch Gedankenbestimmungen, die durch sich selbst gewiss sind, vor und unabhängig von der sich darstellenden, zeitlich

* Was hier mit dem Ausdruck Darstellen bezeichnet wird, heisst in der Hegelschen Philosophie Setzen. Der Begriff z. B. ist an sich schon das Urtheil, aber noch nicht als solches gesetzt; das Urtheil an sich schon der Schluss, aber noch nicht als solcher gesetzt, realisirt. Das Frühere setzt das Spätere schon voraus, aber gleichwohl soll es für sich selbst auftreten, damit auch dieses Vorausgesetzte (nämlich das Spätere), welches an sich das Erste ist, wieder für sich selbst gesetzt werde. In Folge dieser Methode verselbständigt nun Hegel Bestimmungen, die für sich keine Realität haben. So ist es mit dem Sein am Anfang der Logik. Was hat denn Sein für eine andere Bedeutung, als die des realen, wirklichen Seins? Was ist denn also der Begriff des Seins im Unterschiede vom Begriffe des Daseins, der Realität, der Wirklichkeit? Allerdings nichts; aber ist denn diese Absonderung und Unterscheidung etwas? Ebenso ist es mit den Schluss- und Urtheilsformen, die Hegel als besondere logische Verhältnisse verselbständigt. So sollen die bejahenden, verneinenden Urtheile ein besonderes Verhältniss und zwar das der Unmittelbarkeit, das singuläre, particuläre, universale Urtheil dagegen das Reflexionsverhältniss ausdrücken. Aber alle diese verschiedenen Urtheilsformen sind nur empirische Sprachweisen, welche erst auf ein solches Urtheil, wo das Prädicat die wesentliche Differenz, die Natur, die Gattung des Subjects enthält, reducirt werden müssen, um ein logisches Verhältniss auszudrücken. Ebenso ist es mit dem assertorischen, problematischen Urtheil. Damit auch das Urtheil des Begriffs gesetzt werde, müssen auch diese Formen als besondere Stufen gesetzt werden, und das assertorische Urtheil wieder ein unmittelbares Urtheil sein. Aber was soll denn nun diesen Urtheilsformen für ein real logisches Verhältniss zu Grunde liegen? Liegt es nicht lediglich in dem Subject, das urtheilt?

explicirenden Philosophie. So appellirt die Darstellung stets an eine höhere, in Beziehung auf sie apriorische Instanz. Oder ist dies etwa mit dem „Sein" der Hegelschen Logik nicht der Fall? „Das Sein ist das Unmittelbare, das Unbestimmte, das sich selbst Gleiche, das mit sich Identische, das Unterschiedlose." Aber sind denn hier nicht die Begriffe der Unmittelbarkeit, der Unbestimmtheit, der Identität vorausgesetzt? „Das Sein geht über in Nichts; es verschwindet unmittelbar in sein Gegentheil: ihre Wahrheit ist diese Bewegung des unmittelbaren Verschwindens." Sind hier nicht selbst Vorstellungen vorausgesetzt? Ist Verschwinden ein Begriff oder nicht vielmehr eine sinnliche Vorstellung? „Das Werden ist Unruhe, die unruhige Einheit von Sein und Nichts; das Dasein die zur Ruhe gekommene." Wird hier nicht selbst eine höchst bezweifelbare Vorstellung, wie Ruhe, vorausgesetzt, oder wenigstens acceptirt. Kann der Skeptiker nicht einwenden: Ruhe ist nur eine Sinnentäuschung, Alles ist immerfort in Bewegung. Was sollen also am Anfang solche Vorstellungen, wenn auch nur als Bilder? Aber, kann man einwenden, solche Voraussetzungen wenigstens, wie die der Begriffe von Gleichheit, Identität u. s. w., verstehen sich von selbst, sind ganz natürlich. Wie könnten wir sonst das Sein denken? Diese Begriffe sind die nothwendigen Mittel, durch die wir das Sein als das Erste erkennen. Richtig; aber ist denn das Sein, für uns wenigstens, das Unmittelbare? Ist nicht vielmehr das, wovon wir nicht abstrahiren können, das Erste? Allerdings weiss dies auch die Hegelsche Philosophie. Das Sein, womit die Logik beginnt, hat einerseits die Phänomenologie, anderseits die absolute Idee zur Voraussetzung. Das Sein (das erste, unbestimmte) wird am Ende revocirt; es erweist sich als der nicht wahre Anfang. Aber ist denn so nicht auch die Logik wieder eine Phänomenologie? das Sein nur der phänomenologische Anfang? Befinden wir uns nicht auch innerhalb der Logik in einem Zwiespalt zwischen Schein und Wahrheit? Warum wird denn nicht mit dem wahren Anfang angefangen? „Ja das Wahre kann nur das Resultat sein; das Wahre muss sich als solches beweisen,

d. h. darstellen.“ Aber wie erweist es sich denn, wenn das Sein selbst schon die Idee voraussetzt, also die Idee schon an sich als das Erste vorausgesetzt ist? Und auf diese Weise soll sich die Philosophie als Wahrheit constituiren und demonstriren, so dass sie nicht mehr bezweifelt werden kann, d. h. der Zweifel der Skepsis keinen objectiven Grund mehr hat? Freilich, wer *A* sagt, muss auch *B* sagen. Wer einmal sich in das Sein der Logik am Anfang findet, der findet sich nun auch in die Idee; wem dieses Sein sich beweist, dem hat sich auch schon die Idee bewiesen. Aber wie, wenn nun Einer durchaus nicht *A* sagen will? Wenn er sagt: dein unbestimmtes, reines Sein ist nur eine Abstraction, der gar nichts Reelles entspricht; wirklich ist nur das concrete Sein? Oder beweise mir erst die Realität allgemeiner Begriffe! Kommen wir also hier nicht auf allgemeine Fragen, die die Wahrheit und Realität der Philosophie überhaupt, nicht dieser Logik da bloss, berühren? Ist die Logik erhaben über den Streit der Nominalisten und Realisten? (um mit alten Namen einen natürlichen Gegensatz zu bezeichnen). Widerspricht nicht die Logik in ihren ersten Begriffen gleich der sinnlichen Anschauung und ihrem Advocaten, dem Verstande? Hat diese kein Recht, der Logik zu opponiren? Die Logik mag ihre Stimme verwerfen; aber der Verstand verwirft dafür auch die Logik, mit den Worten: Du bist Richter in eigener Sache. Haben wir also hier nicht denselben Widerspruch gleich am Eingange der Wissenschaft, wie in der Fichteschen Philosophie? Dort den Widerspruch zwischen dem reinen Ich mit dem empirischen, wirklichen Ich; hier den Widerspruch zwischen dem reinen Sein und dem empirischen, wirklichen Sein? Das „reine Ich ist nicht mehr Ich“; aber das reine, leere Sein ist auch nicht mehr Sein. Die Logik sagt: Ich abstrahire von dem bestimmten Sein; die Einheit von Sein und Nichts prädicire ich nicht von dem bestimmten Sein. Wenn dem Verstande diese Einheit parodox und lächerlich erscheint, so schiebt er dem reinen Sein ein bestimmtes unter, und da ist es dann freilich ein Widerspruch, dass Sein Nichts sein soll. Aber der Verstand antwortet wieder darauf:

Nur bestimmtes Sein ist Sein; im Begriffe des Seins liegt der Begriff der absoluten Bestimmtheit. Ich habe den Begriff des Seins vom Sein selbst; aber alles Sein ist bestimmtes Sein, — daher setze ich auch, im Vorbeigehen gesagt, das Nichts, welches bedeutet: nicht Etwas, dem Sein entgegen, weil ich stets und unzertrennlich mit dem Sein das Etwas verbinde. Lässest Du daher vom Sein die Bestimmtheit weg, so lässest Du mir auch kein Sein mehr übrig. Und es ist daher kein Wunder, wenn Du dann von diesem Sein zeigst, dass es Nichts ist. Das versteht sich sogar von selbst. Wenn Du vom Menschen weglässest, wodurch er Mensch ist, so kannst Du mir ohne alle Schwierigkeit nachweisen, dass er kein Mensch ist. Aber wie der Begriff des Menschen, aus dem Du die specifische Differenz des Menschen weggelassen, nicht mehr ein Begriff vom Menschen, sondern einem selbstgemachten Wesen, wie etwa der Platonische Mensch des Diogenes, ist: so ist auch der Begriff des Seins, aus dem Du den Inhalt des Seins weggelassen, nicht mehr der Begriff des Seins. So verschieden die Dinge sind, so verschieden ist das Sein. Das Sein ist eins mit dem Dinge, welches ist. Wem Du das Sein nimmst, dem nimmst Du Alles. Das Sein lässt sich nicht für sich absondern. Das Sein ist kein besonderer Begriff: dem Verstande wenigstens ist es Alles.

Wie kann also die Logik oder eine bestimmte Philosophie überhaupt die Wahrheit und Realität beweisen, wenn sie beginnt mit einem Widerspruch gegen die sinnliche Realität, gegen den Verstand der Wirklichkeit, ohne diesen Widerspruch aufzulösen? Dass sie sich selbst als wahr beweist, das unterliegt keinem Zweifel; aber darum handelt es sich nicht. Zum Beweisen gehören Zwei. Im Beweisen entzweit sich der Denker; er widerspricht sich selbst; und erst indem der Gedanke diese Sichselbstentgegensetzung bestanden und überwunden hat, ist er ein bewiesener. Beweisen ist nichts Anderes als Widerlegen. Jede intellectuelle Bestimmung hat ihren Gegensatz, ihren Widerspruch. Nicht in der Einheit mit ihrem Gegensatz, sondern in der Widerlegung desselben besteht die Wahrheit.

Die Dialektik ist kein Monolog der Speculation mit sich selbst, sondern ein Dialog der Speculation und Empirie. Der Denker ist nur darin Dialektiker, dass er sein eigener Gegner ist. Dies ist die höchste Kunst und Kraft, sich selbst zu bezweifeln. Wenn daher die Philosophie, respective die Logik, sich beweisen will, so muss sie die rationelle Empirie oder den Verstand, der sie leugnet, der allein ihr widerspricht, widerlegen; widrigenfalls bleiben alle ihre Beweise dem Verstande gegenüber nur subjective Versicherungen. Der Gegensatz des Seins — im Allgemeinen, so wie es die Logik betrachtet — ist nicht das Nichts, sondern das sinnliche, concrete Sein. Das sinnliche Sein leugnet das logische Sein; jenes widerspricht diesem, dieses jenem. Die Auflösung dieses Widerspruchs wäre der Beweis von der Realität des logischen Seins, der Beweis, dass es keine Abstraction sei, wofür es jetzt dem Verstande gilt

Die einzige voraussetzungslos beginnende Philosophie ist die, welche die Freiheit und den Muth hat, sich selbst zu bezweifeln, welche sich aus ihrem Gegensatz erzeugt. Die neueren Philosophien haben aber insgesammt mit sich begonnen, nicht mit ihrem Gegentheil. Sie haben die Philosophie, d. h. die ihrige, unmittelbar als Wahrheit vorausgesetzt. Die Vermittelung hat bei ihnen nur die Bedeutung der Verdeutlichung, wie bei Fichte, oder der Entwicklung, wie bei Hegel. Kant war kritisch gegen die alte Metaphysik, aber nicht gegen sich selbst. Fichte setzte die Kantische Philosophie als Wahrheit voraus. Er wollte Nichts weiter als sie zur Wissenschaft erheben, das bei Kant Auseinanderliegende verbinden, aus einem gemeinschaftlichen Princip ableiten. Schelling setzte ebenso einerseits die Fichtesche Philosophie als ausgemachte Wahrheit voraus, anderseits ist er der Wiederhersteller Spinozas im Gegensatz zu Fichte. Hegel ist der durch Schelling vermittelte Fichte. Hegel polemisirte gegen das Absolute Schellings; er erkannte in ihm den Mangel des Momentes der Reflexion, des Verstandes, der Negativität: d. h. er durchgeistigte, er bestimmte, er befruchtete den Schooss der absoluten Identität mit dem Samen des Begriffs (des Fichteschen

Ich); aber gleichwohl setzte er doch das Absolute als eine Wahrheit voraus. Er machte der absoluten Identität nicht ihre Existenz, ihre objective Realität streitig; er setzte die Schellingsche Philosophie als eine dem Wesen nach wahre Philosophie voraus; er machte ihr nur den Mangel an Form zum Vorwurf. Hegel verhält sich daher ebenso zu Schelling, wie Fichte zu Kant. Beiden war die ihrem Inhalt, ihrer Materie nach wahre Philosophie da; beide hatten nur ein rein wissenschaftliches, d. h. hier systematisches, formelles Interesse. Beide waren Kritiker nur gegen das Besondere, gegen gewisse Eigenschaften, nicht gegen das Wesen der vorhandenen Philosophie. Das Absolute ist, daran ist kein Zweifel; aber es soll sich beweisen, es soll als solches erkannt werden. So wird es zum Resultat, so Object des vermittelnden Begriffs: d. i. eine wissenschaftliche Wahrheit, nicht eine blosse Versicherung der intellectuellen Anschauung.

Aber eben deswegen hat auch bei Hegel der Beweis des Absoluten — ungeachtet seiner wissenschaftlichen Strenge im Verlauf — dem Wesen, dem Princip nach nur eine formelle Bedeutung. Die Hegelsche Philosophie stellt uns gleich in ihrem Anfangs- und Ausgangspunkt einen Widerspruch dar, und zwar den Widerspruch zwischen Wahrheit und Wissenschaftlichkeit, zwischen Wesentlichkeit und Förmlichkeit, zwischen Denken und Schreiben. Förmlich ist die absolute Idee allerdings nicht vorausgesetzt, aber dem Wesen nach. Was Hegel vorausschickt als Vermittlungstufen und Glieder, das dachte er schon bestimmt von der absoluten Idee. Hegel hat sich nicht entäussert, nicht die absolute Idee vergessen, sondern er denkt schon den Gegensatz, aus dem sie sich erzeugen soll, unter ihrer Voraussetzung. Sie ist der Sache nach bewiesen, ehe sie förmlich bewiesen wird: darum stets unbeweislich, stets subjectiv für einen Anderen, der in dem Gegensatz der Idee schon eine Prämisse erkennt, die sie selbst sich vorausgeschickt hat. Die Entäusserung der Idee ist nur eine Verstellung, so zu sagen; sie thut nur so, aber es ist ihr nicht Ernst; sie spielt. Der schlagende Beweis ist der Anfang der Logik, deren Anfang

der Anfang der Philosophie überhaupt sein soll. Dass mit dem Sein angefangen wird, ist ein blosser Formalismus, denn es ist nicht der wahre Anfang, das wahre Erste; es könnte ebensogut mit der absoluten Idee angefangen werden, eben weil für Hegel schon vorher, ehe er die Logik schrieb, d. h. seinen logischen Ideen eine wissenschaftliche Mittheilungsform gab, die absolute Idee eine Gewissheit, eine unmittelbare Wahrheit war. Die absolute Idee — die Idee des Absoluten — ist die zweifellose Gewissheit ihrer selbst als der absoluten Wahrheit; sie setzt sich selbst als wahr voraus; was sie setzt als das Andere, das setzt dem Wesen nach schon wieder die Idee voraus. Der Beweis ist so nur ein formeller. Dem Hegel als Denker war die absolute Idee absolute Gewissheit, dem Hegel als Schreiber eine formelle Ungewissheit. Dieser Widerspruch zwischen dem bedürfnisslosen, über die Darstellung übergreifenden Denker, dem die Sache schon ausgemacht ist, und dem bedürftigen, successiven Schreiber, der das dem Denker Gewisse als ein formell Ungewisses setzt, verobjectivirt, ist der Process der absoluten Idee, die Sein und Wesen voraussetzt, aber so, dass diese in Wahrheit schon die Idee selbst voraussetzen. Dies ist der allein zureichende Erklärungsgrund von dem Widerspruch des wirklichen Anfangs der Logik mit dem eigentlichen Anfang, der erst im Ende liegt. Hegels Innerem war, wie gesagt, die absolute Idee eine Gewissheit; er war hierin nicht Kritiker, Skeptiker; aber sie sollte sich beweisen, den Schranken der subjectiv intellectuellen Anschauung entrückt werden, sie sollte auch für Andere sein. So hatte der Beweis eine wesentliche und zugleich eine unwesentliche Bedeutung; er war eine Nothwendigkeit: die absolute Idee muss sich beweisen, sie ist es nur als sich beweisende, — aber zugleich eine Ueberflüssigkeit für die innere Gewissheit von ihrer Wahrheit. Der Ausdruck dieser überflüssigen Nothwendigkeit, dieser entbehrlichen Unentbehrlichkeit oder unentbehrlichen Entbehrlichkeit, ist die Hegelsche Methode; darum der Anfang das Ende, das Ende der Anfang; darum das Sein schon die Gewissheit der Idee, das Sein nichts Anderes, als die Idee in ihrer

Unmittelbarkeit; darum das Nichtwissen der Idee von sich am Anfang ein im Sinne der Idee nur ironisches Nichtwissen. Die Idee spricht anders, als sie denkt; sie sagt: Sein, sie sagt: Wesen, aber sie denkt dabei nur sich. Nur am Ende spricht sie, wie sie denkt; hier widerruft sie aber auch, was sie am Anfang ausgesagt, und sagt: das, was Ihr bisher, am Anfang und im Verlauf, für ein anderes Wesen gehalten habt, seht! das bin Ich selbst. Das Sein, das Wesen ist die Idee, aber sie gesteht es noch nicht ein, dass sie es ist; sie bewahrt das Geheimniss noch für sich.

Eben darum, wiederhole ich, ist der Beweis, die Vermittelung der absoluten Idee nur eine formelle. Die Idee er- und bezeugt sich nicht durch ein wirklich Anderes, — welches Andere nur die empirisch-concrete Verstandesanschauung sein könnte, — sie erzeugt sich aus einem formellen, scheinbaren Gegensatz. Das Sein ist an sich die Idee. Ist das Sein bewiesen, so ist auch schon die Idee bewiesen. Nun heisst aber beweisen nichts Anderes, als: einen (möglichen oder wirklichen) Anderen zu meiner eigenen Ueberzeugung bringen. Die Wahrheit liegt nur in der Vereinigung des Ich und Du. Das Andere des reinen Gedankens ist aber im Allgemeinen der sinnliche Verstand. Der Beweis auf dem Gebiete der Philosophie besteht also nur darin, dass der Widerspruch des sinnlichen Verstandes gegen den reinen Gedanken überwältigt wird, der Gedanke nicht nur für sich, sondern auch für sein Gegentheil wahr ist; denn wenn auch jeder wahre Gedanke nur wahr durch sich selbst ist, so ist doch, bei einem Gedanken, der einen Gegensatz ausdrückt, so lange sein Zeugniss von sich nur ein subjectives, einseitiges, bezweifelbares, so lange er sich nur auf sich stützt. Nun ist aber das logische Sein ein directer, unvermittelter, abstossender Widerspruch mit dem Sein der empirisch-concreten Verstandesanschauung, überdem nur eine Indulgenz, eine Herablassung der Idee, folglich an sich schon das, was erst zu beweisen ist: also komme ich ebensogut in die Logik wie in die intellectuelle Anschauung nur durch eine Gewaltthat, durch einen transcendenten Act, einen unmittelbaren Bruch mit der wirklichen Anschauung.

Die Hegelsche Philosophie trifft daher derselbe Vorwurf, der die ganze neuere Philosophie von Descartes und Spinoza an trifft: der Vorwurf eines unvermittelten Bruchs mit der sinnlichen Anschauung,* der Vorwurf der unmittelbaren Voraussetzung der Philosophie.

Die Phänomenologie ist kein Einwand dagegen, denn die Logik hat die Phänomenologie hinter sich; aber das Sein, welches den Gegensatz zum logischen Sein bildet, schwebt uns stets vor, wird durch diesen seinen Gegensatz selbst nothwendig hervorgerufen, und zum Widerspruch gegen die Logik aufgereizt, und zwar um so mehr, als die Logik ein neuer Anfang ist, von vorn anfängt, und dadurch von vornherein der Verstand vor den Kopf gestossen wird. Doch lassen wir der Phänomenologie eine positive, gegenwärtige Bedeutung in Bezug auf die Logik! Hat Hegel aus dem Anderssein des Gedankens oder überhaupt der Idee die Idee oder den Gedanken erzeugt? Lasst uns sehen! Das erste Capitel hat zum Inhalt: „Die sinnliche Gewissheit, oder das Dies und das Meinen.“ Es bezeichnet die Stufe des Bewusstseins, wo ihm das sinnliche, einzelne Sein als das wahre, reale Sein gilt, dann aber zunächst unter der Hand als ein allgemeines Sein sich erweist. „Das Hier ist ein Baum;“ aber, ich gehe weiter und sage: „das Hier ist ein Haus.“ Die erste Wahrheit ist verschwunden. „Das Jetzt ist Nacht;“ aber es dauert nicht lange, so heisst es: „das Jetzt ist Tag.“ Die erste vermeintliche Wahrheit ist jetzt „schaal“ geworden. Das Jetzt erweist sich also als ein allgemeines Jetzt, als ein einfaches (negatives) Viele. Ebenso ist es mit dem Hier. „Das Hier selbst verschwindet nicht, sondern es ist bleibend im Verschwinden des Hauses, Baumes u. s. f., und gleichgiltig Haus, Baum zu sein. Das Dieses zeigt sich also wieder als vermittelte Einfachheit oder als Allgemeinheit.“ Das Einzelne, welches wir in der sinnlichen Gewissheit meinen,

* Es giebt freilich einen unvermeidlichen Bruch, der in der Natur der Wissenschaft überhaupt liegt; aber dass er ein unvermittelter ist, ist nicht nothwendig. Die Philosophie vermittelt ihn dadurch, dass sie sich aus der Nichtphilosophie erzeugt.

können wir daher gar nicht einmal aussprechen. „Die Sprache ist das Wahrhaftere; in ihr widerlegen wir selbst unmittelbar unsere Meinung, und da das Allgemeine das Wahre der sinnlichen Gewissheit ist, und die Sprache nur dieses Wahre ausdrückt, so ist es gar nicht möglich, dass wir ein sinnliches Sein, das wir meinen, je sagen können.“ Ist denn nun aber dies eine dialektische Widerlegung der Realität des sinnlichen Bewusstseins? Ist das Allgemeine dadurch als das Reale bewiesen? Wohl für den, dem das Allgemeine schon im Voraus als das Reale gewiss ist; aber nicht für das sinnliche Bewusstsein, nicht für uns, die wir auf diesem Standpunkt stehen oder in ihn uns hineinstellen, und uns nun von der Irrealität des sinnlichen Seins und von der Realität des Gedankens wollen überzeugen lassen! Mein Bruder heisst Johann, Adolph; aber ausser ihm sind und heissen noch unzählige Andere auch Johann, Adolph. Folgt nun daraus, dass mein Johann keine Realität ist? folgt daraus, dass die Johannheit eine Wahrheit ist? Dem sinnlichen Bewusstsein sind alle Worte Namen, *Nomina propria;* sie sind für dasselbe an sich ganz gleichgiltig, sie sind ihm nur Zeichen, um auf dem kürzesten Wege seinen Zweck zu erreichen. Die Sprache gehört hier gar nicht zur Sache. Die Realität des sinnlichen einzelnen Seins ist uns eine mit unserem Blute besiegelte Wahrheit. Auf dem sinnlichen Gebiete heisst es: Auge um Auge, Zahn um Zahn. Zur Sache: Worte hin, Worte her. Zeige mir, was Du da sagst. Dem sinnlichen Bewusstsein ist eben die Sprache das Unreale, das Nichtige. Wie soll also das sinnliche Bewusstsein dadurch, dass das einzelne Sein sich nicht sagen lässt, sich widerlegt finden oder widerlegt sein? Das sinnliche Bewusstsein findet eben gerade darin eine Widerlegung der Sprache, aber nicht eine Widerlegung der sinnlichen Gewissheit. Und hierin hat dasselbe auf seinem Gebiete vollkommen Recht; sonst würden wir uns im Leben statt mit Sachen mit Worten abspeisen lassen. Der Inhalt des ganzen ersten Capitels der Phänomenologie ist daher dem sinnlichen Bewusstsein nichts Anderes als der nur im entgegengesetzten Sinn wieder aufgewärmte Kohl

des Megarikers Stilpo, nichts Anderes als ein Wortspiel des seiner selbst schon als der Wahrheit gewissen Gedankens mit dem natürlichen Bewusstsein. Aber das Bewusstsein lässt sich nicht irre machen; es hält nach wie vor fest an der Realität der einzelnen Dinge. Das Hier — warum nicht das Hierseiende? — das Jetzt — warum nicht das Jetztseiende? — wird auf diese Weise nie dem sinnlichen Bewusstsein, nie uns, die wir hier seinen Advocaten machen und uns eines Anderen, eines Besseren wollen überführen lassen, ein vermitteltes, allgemeines Hier, ein vermitteltes allgemeines Jetzt. Heute ist Jetzt, aber Morgen ist wieder Jetzt, und es ist ganz dasselbe unverwandelte und unverbesserliche Jetzt noch, wie es gestern war. Hier ist ein Baum, dort ein Haus, aber dort sage ich auch wieder: Hier; das Hier bleibt immer der alte Ueberall und Nirgends. Das sinnliche Sein, das Dieses vergeht; aber es kommt wieder ein anderes Sein, das gleichfalls ein Dieses ist, an seine Stelle. Die Natur widerlegt so dieses Einzelne wohl, aber sie corrigirt sich gleich wieder; sie widerlegt die Widerlegung, indem sie ein anderes Einzelnes an seinen Platz setzt. Und es ist darum das sinnliche Sein das bleibende, unwandelbare Sein dem sinnlichen Bewusstsein.

Derselbe unvermittelte Widerspruch und Zwiespalt, der uns im Anfang der Logik begegnet, derselbe tritt uns hier im Anfang der Phänomenologie vor die Augen — der Zwiespalt zwischen dem Sein, wie es hier Gegenstand ist, und dem Sein, wie es Gegenstand des sinnlichen Bewusstseins ist. Das phänomenologische Hier unterscheidet sich in nichts von einem anderen Hier, das ich fixire; es erweist sich daher auch als ein allgemeines, weil es in der That schon ein allgemeines ist. Aber das reale Hier ist eben auf reale Weise von einem anderen Hier unterschieden, es ist ein ausschliessliches Hier. „Das hier ist z. B. der Baum. Ich wende mich um, so ist diese Wahrheit verschwunden.“ Allerdings in der Phänomenologie, wo das Umwenden nur ein Wörtchen kostet; aber in der Realität, wo ich meinen schwerfälligen Körper herumwenden muss, erweist sich mir auch hinter

meinem Rücken noch das Hier als eine sehr reale Existenz. Der Baum begrenzt meinen Rücken; er verdrängt mich aus dem Platz, den er bereits einnimmt. Hegel widerlegt nicht das Hier, wie es Gegenstand des sinnlichen Bewusstseins und uns im Unterschiede vom reinen Denken Gegenstand ist, sondern das logische Hier, das logische Jetzt. Er widerlegt den Gedanken des Diesseins, die *Haecceitas*; er zeigt die Unwahrheit des Einzelseins, wie es in der Vorstellung als eine (theoretische) Realität fixirt wird. Die Phänomenologie ist nichts Anderes, als die phänomenologische Logik. — Nur aus diesem Gesichtspunkt lässt sich das Capitel von der sinnlichen Gewissheit entschuldigen. Aber eben deswegen, weil sich Hegel nicht wirklich in das sinnliche Bewusstsein hineingestellt und hineingedacht hat, weil das sinnliche Bewusstsein nur so Gegenstand ist, wie es Gegenstand des Selbstbewusstseins, des Gedankens, weil es nur die Entäusserung des Gedankens innerhalb der Gewissheit seiner selbst ist: so beginnt auch die Phänomenologie oder die Logik — denn es kommt auf Eins hinaus — mit einer unmittelbaren Voraussetzung ihrer selbst, — folglich mit einem unvermittelten Widerspruch, einem absoluten Bruch mit dem sinnlichen Bewusstsein. Denn sie beginnt, wie gesagt, nicht mit dem Anderssein des Gedankens, sondern mit dem Gedanken von dem Anderssein des Gedankens, worin natürlich der Gedanke schon im Voraus des Sieges über seinen Gegenpart gewiss ist, — daher der Humor, mit welchem der Gedanke das sinnliche Bewusstsein zum Besten hält. Aber eben deswegen hat auch der Gedanke seinen Gegner nicht widerlegt.

Auch ganz abgesehen von der Bedeutung der Phänomenologie: Hegel hat, wie schon erwähnt, vom Uranfang seines Philosophirens an mit der Voraussetzung der absoluten Identität begonnen. Die Idee der absoluten Identität oder des Absoluten überhaupt war ihm schlechtweg eine objective Wahrheit; und nicht nur eine, sondern die absolute Wahrheit, die absolute Idee selbst, — die absolute, d. h. die nicht mehr bezweifelbare, die über alle Kritik und Skepsis erhabene Idee.

Aber gleichwohl war die Idee des Absoluten ihrer positiven Bedeutung nach nur die Idee der Objectivität im Gegensatz gegen die Idee der Subjectivität der Kantisch-Fichteschen Philosophie. Die Schellingsche Philosophie haben wir daher nicht als die „absolute" Philosophie, wofür sie ihren Anhängern* galt, sondern als den Gegensatz der kritischen Philosophie zu begreifen. Schelling wollte anfänglich, wie bekannt, nur den entgegengesetzten oder umgekehrten Weg vom Idealismus gehen. Die Naturphilosophie war auch in der That zunächst nur der umgekehrte Idealismus, und darum der Uebergang von diesem in jene nicht schwer. Der Idealist erblickte auch in der Natur Leben und Vernunft, aber nur als sein eigenes Leben, als seine eigene Vernunft. Was er in ihr sah, das hatte er selbst in sie hineingelegt; was er daher der Natur gab, nahm er wieder in sich selbst zurück: die Natur ist das verobjectivirte Ich, der von sich selbst ausser sich angeschaute Geist. Der Idealismus war daher auch schon eine Identität von Subject und Object, von Geist und Natur, aber so, dass die Natur in dieser Einheit nur die Bedeutung des Objects, des vom Geiste Gesetzten hatte. Es durfte daher nur die Natur aus den Banden, in die sie der Idealist geschlagen und an sein Ich angekettet hatte, zu selbständigem Dasein entlassen werden, um ihr die Bedeutung zu geben, die sie später in der Naturphilosophie erhielt. Der Idealist sagte zur Natur: Du bist mein *alter Ego*, mein anderes Ich; aber er betonte nur das Ich, so dass der Sinn seiner Rede war: Du bist der Ausfluss, der Abglanz meiner selbst, nichts Besonderes für Dich selbst. Der Naturphilosoph sagte das Nämliche; aber er betonte das *Alter*: sie ist allerdings dein Ich, aber dein anderes, darum für sich reales, von dir unterschiedenes Ich. Die Bedeutung der Identität von Geist und Natur war daher auch anfänglich in der Naturphilosophie eine

* Auch die Hegelsche Philosophie kann nur dann richtig erkannt, gewürdigt und beurtheilt werden, wenn man anerkennt, dass sie, ungeachtet sie formell den Fichteanismus in sich aufgenommen hat, doch ihrem Inhalt nach den Gegensatz zum Kant- und Fichteanismus bildet.

rein idealistische. „Die Natur ist nur der sichtbare Organismus unseres Verstandes." (Einleitung zum Entwurf eines Systems der Naturphilos.) „Der Organismus ist selbst nur eine Anschauungsart der Intelligenz." (Transcend. Ideal. S. 265.) „Es ist offenbar, dass das Ich, indem es die Materie construirt, eigentlich sich selbst construirt. — — Dieses Produkt, welches die Materie ist, ist also eine vollständige Construction des Ichs, nur nicht für das Ich selbst, welches noch mit der Materie identisch ist." (Ebend. S. 189.) „Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur sein." (Ideen zu einer Philos. der Natur. Einleit. S. 64; s. Ebendas. S. 128 u. flg. die treffliche Deduction des Begriffs der Materie.) Die Naturphilosophie sollte nur von dem Objectiven beginnen, aber zu demselben Resultat kommen, zu welchem der Idealismus durch und aus sich selbst kam. „Die nothwendige Tendenz aller Naturwissenschaft ist, von der Natur aufs Intelligente zu kommen". (Transc. Ideal. S. 3). „Das Objective zum Ersten zu machen und das Subjective daraus abzuleiten ist Aufgabe der Naturphilosophie! Alle Philosophie muss darauf ausgehen, entweder aus der Natur eine Intelligenz oder aus der Intelligenz eine Natur zu machen." (S. 6.) Die Naturphilosophie liess daher den Idealismus in seiner vollen Integrität bestehen; sie wollte eigentlich nur *a posteriori* beweisen, was der Idealismus *a priori* von sich ausgesagt hatte. Es war zwischen beiden nur ein Unterschied im Wege, in der Methode. Aber gleichwohl lag diesem entgegengesetzten Wege schon eine entgegengesetzte Anschauung zu Grunde, oder musste sich doch wenigstens unvermeidlich aus ihm entwickeln. Es war unausbleiblich, dass die Natur auf diesem Wege eine Bedeutung für sich selbst erhielt. Das Object war schon aus den Schranken des subjectiven Idealismus entlassen, indem es auch nur als Object einer besonderen Wissenschaft gesetzt wurde. Wenn auch nicht n sich, so war doch wenigstens für die Naturphilosophie die Natur nicht ein Abgeleitetes, Gesetztes, sondern ein Erstes, Selbständiges. Und die Natur erhielt so eine dem Fichteschen Idealismus entgegengesetzte Bedeutung.

Aber gleichwohl sollte auch die Bedeutung, welche die Natur im Idealismus und für ihn hatte, also die der Naturphilosophie schnurstracks entgegengesetzte Bedeutung, nach wie vor ihre Richtigkeit haben, der Idealismus überhaupt in allen seinen Rechten und Prätensionen ungeschmälert fortbestehen. Wir haben daher jetzt statt der einzigen absolut entschiedenen Selbständigkeit und Wahrheit des Fichteschen Ichs zwei Selbständigkeiten, zwei sich entgegengesetzte Wahrheiten, die Wahrheit des Idealismus, welcher die Wahrheit der Naturphilosophie leugnet, und die Wahrheit der Naturphilosophie, welche ihrerseits wieder die Wahrheit des Idealismus leugnet. Für die Naturphilosophie existirt nur Natur, für den Idealismus nur Geist. Für den Idealismus ist die Natur nur Object, nur Accidenz, für die Naturphilosophie Substanz, Subject-Object, das, was innerhalb des Idealismus die Intelligenz nur sich vindicirt. Aber zwei Wahrheiten, zwei Absolute ist ein Widerspruch. Wie kommen wir daher aus diesem Zwiespalt zwischen dem die Naturphilosophie negirenden Idealismus und der den Idealismus negirenden Naturphilosophie heraus? Nur dadurch, dass wir das Prädicat, worin beide übereinstimmen, zum Subject — so haben wir das Absolute, das Selbständige schlechtweg — und das Subject zum Prädicat machen: das Absolute ist Geist und Natur. Geist und Natur sind nur Prädicate, Bestimmungen, Formen des Einen und Selben, des Absoluten. Was ist denn nun aber das Absolute? Nichts als das Und, die Einheit von Geist und Natur. Sind wir denn aber damit weiter gekommen? Hatten wir nicht diese Einheit schon im Begriffe der Natur selbst? Die Naturphilosophie ist die Wissenschaft nicht von einem dem Ich entgegengesetzten Object, sondern von einem Object, das selbst Subject-Object ist, d. h. die Naturphilosophie ist zugleich Idealismus. Die Verbindung des Begriffes des Subjects und Objects im Begriffe der Natur war eben die Aufhebung der Trennung, die der Idealismus gemacht hatte, der Trennung in ein Intelligentes und Nichtintelligentes, folglich die Aufhebung der Trennung der Natur und des Geistes. Wodurch unterscheidet sich also das Absolute von

der Natur? Das Absolute ist die absolute Identität, das absolute Subject-Object; die Natur ist das objective Subject-Object; die Intelligenz das subjective Subject-Object. Ach wie köstlich! wie überraschend! Hier befinden wir uns plötzlich wieder auf dem Standpunkt des idealistischen Dualismus; der Natur wird in demselben Augenblick wieder entzogen, was ihr gegeben wurde. Die Natur ist Subject-Object mit dem *Plus* der Objectivität: d. h. ihr positiver Begriff — wenn anders ein *Plus* einen Begriff giebt, sofern sie nicht verschwebt im *Vacuum* des Absoluten, sofern sie Natur ist — ist der der Objectivität; und ebenso ist der Begriff des Geistes, inwiefern er Geist ist, nicht ein vages, namenloses Wesen, sondern der Begriff der Subjectivität, indem er zu seinem Merkmal das *Plus* der Subjectivität hat. Sind wir nun aber gescheuter, als wir schon am Anfang waren? Haben wir nicht wieder das alte Kreuz der Subjectivität und Objectivität? Wird das Absolute gewusst, d. h. wird es aus dem Dunkel der absoluten Bestimmungslosigkeit, wo es nur ein Object der Vorstellung und Phantasie ist, an das Licht des Begriffes gezogen, so wird es nur gewusst entweder als Geist oder als Natur. Eine Wissenschaft des Absoluten als solchen giebt es nicht, sondern nach wie vor entweder eine Wissenschaft des Absoluten als Natur oder des Absoluten als Geist, entweder also Naturphilosophie oder Idealismus; oder wenn auch Beides zugleich, doch so, dass die Naturphilosophie nur Philosophie des Absoluten als Natur ist, der Idealismus nur Philosophie des Absoluten als Geist. Wenn nun aber die Naturphilosophie zu ihrem Gegenstande das Absolute als Natur hat, so ist der positive Begriff lediglich der Begriff der Natur, d. h. das Prädicat wird wieder zum Subject, und das Subject, das Absolute zu einem vagen, nichtssagenden Prädicat. Ich kann also geradezu das Absolute aus der Naturphilosophie wegstreichen; denn das Absolute gilt ebensogut vom Geiste wie von der Natur, ebensogut von diesem bestimmten Gegenstande wie von einem anderen ihm entgegengesetzten Gegenstande, ebensogut vom Lichte wie von der Schwere. Es verschwindet mir also das Absolute als ein rein

Bestimmungsloses, ein *Nihil negativum,* in dem Begriffe der Natur, oder wenn ich es mir nicht aus dem Kopfe schlagen kann, so verschwindet mir vor dem Absoluten die Natur. Die Naturphilosophie brachte er daher auch nur zu verschwindenden Bestimmungen und Differenzen, d. h. zu Differenzen und Bestimmungen, die in Wahrheit nur imaginäre, nur Vorstellungen von Unterschieden, aber keine realen Erkenntnissbestimmungen sind.

Die positive Bedeutung der Schellingschen Philosophie liegt aber eben deswegen nur in der Naturphilosophie, im Gegensatz zu der Beschränktheit des Fichteschen Idealismus, der nur ein negatives Verhältniss zur Natur hatte. Daher man sich auch nicht zu verwundern hat, dass der Urheber der Naturphilosophie das Absolute nur von seiner realen Seite dargestellt hat; denn die Darstellung desselben von seiner idealen Seite lag ursprünglich schon hinter der Naturphilosophie im Fichteanismus. Allerdings stellte die Identitätsphilosophie eine verlorene Einheit wieder her; aber nicht insofern sie diese Einheit als das Absolute, als ein gemeinschaftliches und doch wieder von Geist und Natur unterschiedenes Wesen vergegenständlichte, — denn dieses Absolute war nur ein unentschiedenes Zwitterding von Idealismus und Naturphilosophie, entsprungen aus dem Zwiespalt des Urhebers der Naturphilosophie zwischen sich als Idealisten und Naturphilosophen — sondern nur insofern, als der Begriff dieser Einheit eben der Begriff der Natur als Subject-Object, also die Wiederherstellung der Natur überhaupt war.

Allein dadurch, dass die Naturphilosophie nicht genug hatte an diesem Gegensatz gegen den subjectiven Idealismus, der ihr positives Verdienst war, dass sie ihre Grenze verkannte, die absolute Philosophie sein wollte, trat sie in einen Gegensatz auch zu dem Positiven des Idealismus. Kant beging den Widerspruch, — für ihn eine nicht hier zu erörternde Nothwendigkeit, — dass er die affirmativen, vernünftigen Grenzen der Vernunft falsch auffasste und auslegte, indem er sie als Schranken fasste. Schranken sind willkürliche, nicht sein sollende, aufhebbare Grenzen. Mit

diesen Schranken nun verwarf die Identitätsphilosophie auch die positiven Grenzen der Vernunft und Philosophie. Die Einheit von Denken und Sein oder Anschauung in ihr war lediglich die Einheit des Denkens mit der Imagination. Die Philosophie wurde jetzt schön, poetisch, gemüthlich, romantisch, aber dafür auch transcendent, abergläubisch, absolut kritiklos. Die Urbedingung aller Kritik, die Differenz zwischen dem Subjectiven und Objectiven war verschwunden. Das discernirende und determinirende Denken galt nur für eine endliche, negative Thätigkeit, — was Wunder daher, dass die Identitätsphilosophie endlich macht- und kritiklos dem Mysticismus des Görlitzer Schusters anheimfiel?

In und mit dieser Philosophie nun begann Hegel zu philosophiren, keineswegs als abhängiger Schüler ihres Urhebers, sondern als Freund mit dem Freunde. Er ist der Wiederhersteller der Philosophie aus ihrem Abfall in das Gebiet der Imagination. Mit Recht hat ein Hegelianer auf ihn angewandt, was Aristoteles von Anaxagoras gesagt, dass er wie unter Trunkenen als der einzige Nüchterne unter den Naturphilosophen erschienen sei. Die Einheit von Denken und Sein bekam bei ihm eine rationelle Bedeutung, — übrigens keine über die Kritik erhabene Bedeutung. Sein Princip ist der denkende Geist. Er nahm das Element des Rationalismus, den Verstand, der zwar nicht der Einbildung und Versicherung, aber der Sache nach von der Idee des Absoluten ausgeschlossen war, in die Philosophie auf, und zwar als ein Moment des Absoluten selbst. Der metaphysische Ausdruck hiervon ist der Satz: Das Negative, das Differente, das der Reflexion Gegenständliche, ist nicht nur negativ, nicht als endlich, sondern als positiv, als wesenhaft zu fassen. Hegel hat daher ein negatives, kritisches Element in sich. Aber gleichwohl bestimmte ihn die Idee des Absoluten. Obwohl er in ihm den Mangel des Verstandes oder des Formprincips — Beides ist ihm Eins — anerkannte; obwohl er, indem er dieses Princip in dasselbe setzte, das Absolute selbst in der That anders bestimmte als Schelling; obwohl er also die Form zu einem Wesentlichen erhob: so hatte doch die Form — was

ja nothwendig in ihrem Begriffe liegt — zugleich wieder die Bedeutung des nur Formellen, der Verstand doch wieder eine nur negative Bedeutung. Der Inhalt ist wahr, ist speculativ, tief, — so hiess es von der Philosophie des Absoluten, — aber der Begriff, die Form fehlt. Insofern war der Begriff, die Form, der Verstand, als wesentlich gesetzt, inwiefern seine Abwesenheit als Mangel erkannt war. Aber indem der Inhalt wahr ist, ist eben dieser Mangel selbst nur ein formeller Mangel, — hierin liegt zugleich der Beweis von dem, was oben über die Methode Hegels gesagt wurde. Der Philosophie gehört daher eigentlich nichts an, als die Form, der Begriff. Der Inhalt — ob ihn gleich die Philosophie innerhalb ihrer selbst, inwiefern sie ihn bereits in die Begriffsform aufgenommen hat, selbstthätig erzeugen soll — ist ein gegebener; die Philosophie hat ihn nur zu begreifen vermittelst der kritischen Unterscheidung zwischen dem Wesentlichen und Unwesentlichen, d. i. dem, was die eigenthümliche Form der Vorstellung, Sinnlichkeit u. s. w. hinzuthut. Die Philosophie hat daher bei Hegel wohl eine kritische, aber nicht genetisch-kritische Bedeutung. Die genetisch-kritische Philosophie ist die, welche einen durch die Vorstellung gegebenen Gegenstand — denn von unmittelbar, d. i. durch die Natur gegebenen, rein wirklichen Gegenständen gilt unbedingt, was Hegel sagt — nicht dogmatisch demonstrirt und begreift, sondern seinen Ursprung untersucht; welche zweifelt, ob der Gegenstand ein wirklicher Gegenstand oder nur eine Vorstellung, überhaupt ein psychologisches Phänomen ist; welche daher aufs Strengste zwischen dem Subjectiven und Objectiven unterscheidet. Die genetisch-kritische Philosophie hat hauptsächlich das zu ihrem Gegenstande, was man sonst secundäre Ursachen nannte; ja sie verhält sich, um durch ein Gleichniss dieses Verhältniss anschaulich zu machen, zur absoluten Philosophie — die, weil sie nur unter der Voraussetzung des Absoluten denkt, subjective psychologische Processe und speculative Bedürfnisse, z. B. den Jac. Böhmeschen Vermittlungsprocess Gottes, zu Processen des Absoluten macht — so, wie sich zur theologischen Betrachtung der Natur, welche die

Kometen oder sonstige merkwürdige Erscheinungen zu unmittelbaren Wirkungen Gottes macht, die rein physikalische oder naturphilosophische Anschauung verhält, die z. B. die von der Theologie auf den Teufel als ein persönliches Wesen gedeuteten Galläpfel aus einem unschuldigen Insectenstich ableitet. Die Hegelsche Philosophie ist rationelle Mystik, — daher einzig in ihrer Art, daher zugleich anziehend, zugleich aber auch abstossend ebensowohl für mystisch-speculative Gemüther, welchen die Verbindung des Mystischen mit dem Rationellen ein unerträglicher Widerspruch ist, weil der Begriff sie enttäuscht, den mystischen Reiz der dunkeln Vorstellung zerstört, wie für rationelle Köpfe, denen die Verbindung des rationellen Elements mit dem mystischen zuwider ist. Die Einheit des Subjectiven und Objectiven, wie sie von Schelling ausgesprochen und an die Spitze der Philosophie selbst gestellt wurde, und selbst bei Hegel noch zu Grunde liegt, obwohl von ihm, aber nur formaliter, an den richtigen Platz, nämlich ans Ende der Philosophie, als Resultat, gesetzt: diese Einheit ist für die Philosophie ein ebenso unfruchtbares wie verderbliches Princip, weil sie auch im Besonderen die Unterscheidung zwischen dem Subjectiven und Objectiven aufhebt, das genetisch-kritische, das conditionelle Denken, die Frage nach der Wahrheit, vereitelt. So hat denn auch wirklich Hegel Vorstellungen, die nur subjective Bedürfnisse ausdrücken, als objective Wahrheit aufgefasst und, weil er nicht auf die Quelle, das Bedürfniss dieser Vorstellungen zurückging, für baare Münze angenommen; hat in die Rechnung gesetzt, was bei Lichte besehen, noch höchst dubiöser Natur ist; das Secundäre zum Primären gemacht und das eigentlich Primäre entweder nicht berücksichtigt oder als das Untergeordnete auf die Seite gestellt; hat als an und für sich vernünftig demonstrirt, was nur particulär, relativ vernünftig ist. So sehen wir gleich am Anfang der Logik infolge dieses Mangels an genetisch-kritischer Untersuchung das Nichts — eine der Idee des Absoluten sehr nahe liegende Vorstellung — eine Rolle spielen. Aber was ist denn nun dieses Nichts? „Beim Schatten des Ari-

stoteles!“ Das Nichts ist das absolut Gedanken- und Vernunftlose.* Das Nichts kann gar nicht gedacht werden, denn Denken ist Bestimmen, wie Hegel selbst sagt; würde also das Nichts gedacht, so würde es bestimmt, also wäre es nicht mehr Nichts. Das Nicht-Seiende, hat man richtig gesagt, hat keinerlei Prädicate. Vom Nicht-Seienden giebt es keine Erkenntniss.** Das Nichts nennen wir dasjenige, dem kein Begriff entspricht (Wolf). Das Denken kann nur Seiendes denken, weil es selbst eine seiende, wirkliche Thätigkeit ist. Man hat den heidnischen Philosophen den Vorwurf gemacht, dass sie nicht die Ewigkeit der Materie, der Welt überwunden hätten. Die Materie hat bei ihnen nur die Bedeutung des Seins, war nur der sinnliche Ausdruck für Sein; man wirft ihnen daher nur vor, dass sie gedacht haben. Aber haben denn die Christen die Ewigkeit, d. i. die Realität des Seins weggebracht? Sie haben dieselbe nur in ein besonderes Sein, in das göttliche Sein verlegt, welches sie als Grund seiner selbst, als anfangsloses Sein dachten. Das Denken kann nicht über das Seiende hinaus, weil es nicht über sich selbst hinaus kann, weil nur Sein zu setzen Vernunft ist, weil nur dieses oder jenes Sein aber nicht das Sein selbst als geworden gedacht werden kann. Die Denkthätigkeit beurkundet sich eben dadurch als eine gründliche, reale Thätigkeit, dass ihr erster und letzter Begriff der des anfangslosen Seins ist. Das Augustinische Nichts, das nur deswegen den Speculanten so sehr imponirt und so tief erscheint, weil eben nichts dahinter steckt, ist nur der Ausdruck der absoluten Willkür und Gedankenlosigkeit. Ich kann mir keinen anderen Grund der Welt vorstellen, als die absolute Willkür, d. h. ich kann mir keinen anderen Grund vorstellen, als keinen Grund, einen blossen, leeren Willensact; in einem blossen Willensact geht aber eben die Vernunft aus, führe ich nicht etwas, das eine Materie des

* Hegel nennt das Nichts selbst gedankenlos. „Schon im Dasein (heisst es, Logik, III. Bd. S. 94) wird das gedankenlose Nichts zur Grenze.“

** S. auch Aristoteles' *Analyt. Post. lib.* II. *c.* 7, § 2, u. *lib.* I, § 10.

Denkens wäre, als Grund an; ich sage so viel als wie nichts; ich drücke also nur meine eigene Unwissenheit, meine eigene Willkür aus. Das Nichts ist eine absolute Selbsttäuschung, das πρῶτον ψεῦδος, die absolute Lüge in sich selbst. Das Denken des Nichts ist ein sich selbst widerlegendes Denken. Wer Nichts denkt, denkt eben nicht. Das Nichts ist die Negation des Denkens; es kann daher nur dadurch gedacht werden, dass es zu Etwas gemacht wird. Es wird also in demselben Momente, wo es gedacht wird, nicht gedacht, denn ich denke immer das Gegentheil des Nichts. „Das Nichts ist einfache Gleichheit mit sich selbst." So? Sind denn aber Einfachheit, Gleichheit mit sich, nicht reale Bestimmungen? Denke ich Nichts, wenn ich die einfache Gleichheit denke? Wird also nicht das Nichts in demselben Momente verneint, wo ich es setzen will? „Das Nichts ist vollkommne Leerheit, Bestimmungs- und Inhaltslosigkeit, Ununterschiedenheit in ihm selbst." Das Nichts ist in ihm selbst ohne Unterschied? Setze ich also nicht etwas in das Nichts, gerade wie in der Creation aus Nichts das Nichts zu einem Quasi-Stoff gemacht wird, indem aus ihm, aus dem Nichts, die Welt geschaffen sein soll? Kann ich also das Nichts nur aussprechen, ohne mich selbst Lügen zu strafen? Das Nichts ist vollkommne Leerheit? Was ist Leerheit? Leer ist, wo nichts ist, aber etwas sein soll oder doch sein kann: also Leerheit der Ausdruck einer Capacität. Also wäre das Nichts gewissermassen das fassungskräftigste Wesen? Es ist absolute Bestimmungs- und Inhaltslosigkeit? Das Inhalts- und Bestimmungslose kann ich nicht denken ohne Beziehung auf Inhalt und Bestimmung; vom Bestimmungslosen habe ich keinen Begriff, ausser durch die Bestimmung. Ich drücke durch das „Los" einen Mangel, einen Tadel aus; ich denke also den Inhalt, die Bestimmung, weil es das Positive, als das Erste; ich denke also das Nichts nur durch das, was nicht Nichts ist. Ich beziehe das Nichts auf das Inhaltsvolle; aber wo ich Beziehungen setze, setze ich Bestimmungen. So sehr ist das Denken eine schlechthin determinirte, d. h. affirmative Thätigkeit, dass das absolut Bestimmungslose, indem

es gedacht wird, als ein Bestimmtes gedacht wird; dass also der Gedanke des Nichts sich unmittelbar durch die That als eine Gedankenlosigkeit, als ein unwahrer Gedanke, als eine Denkunmöglichkeit, als ein gar nicht zu Denkendes erweist! Wäre das Nichts in der That denkbar, so wäre der Unterschied zwischen Vernunft und Unvernunft, zwischen Gedanke und Gedankenlosigkeit verschwunden; es liesse sich alles Mögliche, auch das Unmöglichste, auch der grösste Unsinn denken und rechtfertigen. So lange daher auch die Schöpfung aus Nichts für einen Gedanken, für eine Wahrheit galt, so lange galten die sinnlosesten Phantastereien, die abgeschmacktesten Mirakelpossen für Möglichkeiten: sie waren ja nur natürliche Consequenzen aus dem Nichts, das, als eine geheiligte Autorität, an der Spitze der Weltschöpfung stand. Das Nichts ist die Grenze der Vernunft. Ein Kantianer würde hieraus, wie aus anderen Grenzen, auf die Beschränktheit der Vernunft schliessen. Aber das Nichts ist eine vernünftige Grenze, eine Grenze, die sich die Vernunft selbst setzt, die der Ausdruck ihrer Wesenhaftigkeit und Realität ist, weil das Nichts eben das absolut Vernunftlose ist. Könnte sie das Nichts denken, so würde sie sich als Vernunft aufgeben.

Aber „es gilt doch als ein Unterschied, ob Etwas oder Nichts angeschaut oder gedacht wird. Nichts Anschauen oder Denken hat also eine Bedeutung; Nichts ist in unserem Anschauen oder Denken, oder vielmehr es ist das leere Denken und Anschauen selbst.“ Aber leeres Denken ist kein Denken. Leeres Denken ist Faseln, ein eingebildetes, aber kein wirkliches Denken. Wenn Nichts Denken eine Bedeutung hat — eine Bedeutung hat es allerdings, aber nur die, dass es kein Denken ist — und zwar eine solche, dass daraus auf eine objective Bedeutung des Nichts geschlossen werden soll: so bedeutet auch Nichts Wissen Wissen, und es kann mir daher Einer, wenn ich von einem Unwissenden sage: er weiss Nichts, entgegnen: also schreibst Du ihm doch Wissen zu; er weiss Nichts, er ist also nicht unwissend. Das Nichts ist nur ein kurzer, affectvoller Ausdruck für nichts

Gründliches, nichts Tüchtiges, nicht dieses oder jenes Bestimmte, nichts Vernünftiges u. s. w. So wenn ich sage: was sich widerspricht, ist Nichts. Hier das ist Nichts nur eine Tautologie, bedeutet nichts als eben: es widerspricht sich, es widerlegt sich durch sich selbst, es ist unvernünftig. Das Nichts hat hier nur sprachliche Bedeutung. Aber, kann man abermals einwenden: „Das Nichts hat doch an dem Denken, Vorstellen u. s. f. sein Sein; es wird daher gesagt, dass das Nichts zwar im Denken, Vorstellen, aber dass darum nicht es ist, dass nur Denken oder Vorstellen dies Sein ist.“ Zugegeben, dass es in unserem Vorstellen, Einbilden vorkommt: gehört es deswegen in die Logik? Auch das Gespenst kommt in unserem Vorstellen vor; gehört es aber deswegen als ein wirkliches Wesen etwa in die Psychologie? Allerdings gehört es in die Philosophie; aber nur dazu, damit der Ursprung des Gespenstersehens und Glaubens untersucht wird. Und. was ist denn in der That das Nichts anders als ein Gespenst der speculativen Imagination? Eine Vorstellung, die keine Vorstellung, ein Gedanke, der kein Gedanke, wie das Gespenst ein Wesen, das kein Wesen, ein Körper, der kein Körper. Und verdankt nicht auch das Nichts der Finsterniss seinen Ursprung, wie das Gespenst? Ist nicht die Vorstellung der Finsterniss dasselbe für ein sinnliches Bewusstsein, was die Vorstellung des Nichts für ein abstractes? Hegel sagt selbst: „Das Nichts ist hier die reine Abwesenheit des Seins, das *Nihil privativum*, wie die Finsterniss die Abwesenheit des Lichts ist.“ Hier wird also eine Verwandtschaft zwischen dem Nichts und der Finsterniss zugestanden, — eine Verwandtschaft, die denn auch sogleich schon darin sich offenbart, dass, so wenig das Auge die Finsterniss sehen, so wenig die Intelligenz das Nichts denken kann. Aber eben diese unverkennbare Verwandtschaft führt uns auf ihren gemeinschaftlichen Ursprung. Das Nichts, als Gegensatz des Seins, ist ein Produkt der orientalischen Einbildungskraft, welche das Wesenlose selbst als Wesen vorstellt, dem Leben den Tod als ein selbstäudiges Vernichtungsprincip, dem Lichte die Nacht, als ob sie nicht nur die reine Abwesenheit des Lichts, sondern etwas

Positives für sich wäre, gegenübersetzt. So viel oder so wenig Realität daher die Nacht als ein dem Licht entgegengesetztes Wesen hat, eben so viel oder so wenig oder vielmehr noch weniger Grund und Vernunftrealität hat das Nichts als Gegensatz des Seins überhaupt. Die Nacht wird aber nur dort versubstantialisirt, wo der Mensch noch nicht zwischen dem Subjectiven und Objectiven unterscheidet; wo er seine subjectiven Eindrücke und Empfindungen zu objectiven Eigenschaften macht, wo der Horizont seines Vorstellungskreises noch ein höchst beschränkter ist, wo ihm sein localer Standpunkt für den Standpunkt der Welt, des Universums selbst gilt, wo daher das Verschwinden des Lichts für ihn als ein wirkliches Verschwinden, die Finsterniss als der Untergang der Quelle des Lichts selbst, der Sonne, ihm erscheint, und wo er eben deswegen die Verdunkelung sich nur erklären kann durch die Annahme eines besonderen, dem Lichte feindlichen Wesens, welches er denn auch bei Sonnenfinsternissen in Gestalt eines Drachen oder einer Schlange im Kampfe mit dem Lichtwesen erblickt. Die Finsterniss als ein besonderes, lichtfeindliches Wesen hat ihren Grund nur in einer intellectuellen Finsterniss: sie existirt nur in der Einbildung. Es giebt keinen realen Gegensatz des Lichts in der Natur. Die Materie ist nicht an und für sich das Finstere, sondern das Durchscheinbare, oder das nur nicht für sich selbst Helle. Das Licht ist nur, um scholastische Termini zu brauchen, die Wirklichkeit, der *Actus* einer Möglichkeit, einer *Potentia,* die in der Materie selbst liegt. Darum ist alle Dunkelheit nur relativ. Selbst die Dichtheit ist dem Lichte nicht entgegengesetzt. Abgesehen von der Dichte des durchsichtigen Diamants und Krystalls, — es giebt Körper, die, selbst verdichtet, wie z. B. mit Oel getränktes Papier, durchsichtig werden. Selbst die dichtesten, dunkelsten Körper werden, in dünne Lamellen geschnitten, durchsichtig (s. Lamberts *Photometria,* § 617). Allerdings giebt es keinen absolut durchsichtigen Körper, aber dies beruht — abgesehen von den näheren empirischen Gründen — auf der Selbständigkeit des Körpers, und ist ebenso natürlich wie dass ein und der-

selbe Gedanke, der von verschiedenen denkenden Wesen aufgenommen wird, in ihnen verändert wird. Diese Veränderung beruht auf ihrer Selbständigkeit, ihrer Selbstthätigkeit; aber diese Selbstthätigkeit drückt deswegen noch keinen Gegensatz gegen die Thätigkeit des mittheilenden, seine Gedanken offenbarenden Wesens aus. Mit dem Nichts ist es nun ebenso wie mit der Zoroastrischen Nacht. Das Nichts ist nur eine Schranke menschlicher Vorstellungsweise; es stammt nicht aus dem Denken, sondern dem Nicht-Denken. Das Nichts ist eben Nichts, — damit auch Nichts für das Denken; weiter lässt sich darüber nichts sagen; das Nichts widerlegt sich selbst. Nur die Phantasie macht das Nichts zu einem Substantiv; aber nur so, dass sie das Nichts selbst in ein gespenstisches, wesenloses Wesen metamorphosirt. Hegel hat daher die Genesis des Nichts nicht untersucht; er hat das Nichts als baare Münze angenommen. Der Gegensatz von Sein und Nichts als solchen ist daher auch (wegen der eben entwickelten Bedeutung des Nichts) — im Vorbeigehen gesagt — keineswegs ein universaler, metaphysischer Gegensatz;* er fällt vielmehr in ein bestimmtes Gebiet, in das Verhältniss des Einzelseins zum Allgemeinsein, des Individuums zur Gattung, und zwar nur des vorstellenden und reflectirenden Individuums. Die Gattung ist die Indifferenz gegen das einzelne Individuum. Das reflectirende Individuum hat das Bewusstsein der Gattung in sich; es kann also über sein wirkliches Sein hinausgehen, dasselbe als gleichgiltig setzen, und sein Nichtsein in der Vorstellung und im Gegensatz zu seiuem wirklichen Sein — als welcher, aber nur vor-

* In der griechischen Philosophie ist der Gegensatz von Sein und Nichtsein offenbar nur der abstracte Ausdruck für den Gegensatz von Affirmation und Negation, von Wirklichkeit und Unwirklichkeit im Sinne von Wahrheit und Unwahrheit. Offenbar hat wenigstens bei Plato im Sophistes dieser Gegensatz keine andere Bedeutung als die des Gegensatzes von Wahrheit und Unwahrheit. Daher ist der Mittelbegriff von Sein und Nichtsein, um den sich hier alles dreht, der Begriff des Unterschiedes; denn wo kein Unterschied, da ist keine Wahrheit; wo Alles ohne Unterschied, wie bei den Sophisten, wahr ist, da ist nichts wahr.

gestellter, Gegensatz auch allein das Nichtsein Bedeutung hat — anticipiren. Was liegt an mir? — so kann der Mensch zu sich selbst reden, — was am Leben, was am Tode? Ob ich bin oder nicht bin, — darnach kräht kein Hahn. Und bin ich einmal todt, nun so bin ich schmerz- und bewusstlos. Das Nichtsein wird hier als der Zustand der reinen Apathie und Empfindungslosigkeit vorgestellt und verselbständigt. Die Einheit von Sein und Nichts hat daher ihre positive Bedeutung nur als Indifferenz der Gattung oder des Bewusstseins der Gattung gegen das Einzelsein. Der Gegensatz selbst aber von Sein und Nichts existirt nur in der Vorstellung; denn Sein existirt wohl in der Wirklichkeit oder ist vielmehr selbst das Wirkliche; aber Nichts, Nichtsein, existirt nur in der Vorstellung und Reflexion.

Aber wie mit dem Nichts in der Logik, ist es mit anderen Gegenständen der Hegelschen Philosophie. Hegel hat — und zwar nicht zufällig, sondern in Folge des Geistes der speculativen Philosophie Deutschlands seit Kant und Fichte — die secundären Ursachen, (die aber nur zu oft die primären Ursachen sind, und nur da wahrhaft erfasst werden, wo sie nicht nur empirisch, sondern auch metaphysisch, d. h. philosophisch, erfasst werden) Hegel hat die natürlichen Gründe und Ursachen, die Fundamente der genetisch-kritischen Philosophie, auf die Seite gesetzt. Aus dem Extrem eines hyperkritischen Subjectivismus sind wir mit der absoluten Philosophie in das Extrem eines unkritischen Objectivismus gestürzt. Oberflächlich waren freilich die früheren natürlichen und psychologischen Erklärungsweisen; aber nur weil man in der Psychologie nicht die Logik, in der Physik nicht die Metaphysik, in der Natur nicht die Vernunft erkannte. Wird dagegen die Natur wahrhaft erfasst, — erfasst als die gegenständliche Vernunft, so ist sie der einzige Kanon ebenso der Philosophie, wie der Kunst. Das Höchste der Kunst ist die menschliche Gestalt — (Gestalt nicht nur im engsten Sinne, sondern auch im Sinne der Poesie) — das Höchste der Philosophie das menschliche Wesen. Die menschliche Gestalt ist nicht mehr eine beschränkte, endliche

Gestalt, — sonst könnte mit leichter Mühe der dichtende Geist diese Schranken beseitigen und eine höhere Gestalt aus ihr hervorzaubern, — sie ist die Gattung der mannigfaltigen Thierarten, die aber im Menschen eben nicht mehr als Art, sondern als Gattung existirt. Das menschliche Wesen ist nicht mehr ein besonderes, subjectives, sondern ein universales Wesen, denn der Mensch hat das Universum zum Gegenstande seines Erkenntnisstriebes; aber nur ein kosmopolitisches Wesen kann den Kosmos zu seinem Gegenstande machen. Die Sterne sind zwar keine Gegenstände einer unmittelbar sinnlichen Anschauung; aber die Hauptsache wissen wir, — die, dass sie denselben Gesetzen wie wir pariren. Eitelkeit ist daher alle Speculation, die über die Natur und den Menschen hinaus will, — so eitel wie die Kunst, die uns etwas Höheres geben will, als die menschliche Gestalt, aber dafür uns nur Fratzen giebt. Eitelkeit ist darum die Speculation, die sich seither gegen Hegel erhoben und geltend gemacht hat, — die Speculation der Positivisten*; denn statt über Hegel hinauszugehen, ist sie tief unter Hegel hinabgefallen, indem sie gerade die bedeutungsvollsten Winke, die Hegel und schon vor ihm Kant und Fichte, freilich in ihrer Art, gegeben haben, nicht verstanden hat. Die Philosophie ist die Wissenschaft der Wirklichkeit in ihrer Wahrheit und Totalität; aber der Inbegriff der Wirklichkeit ist die Natur (Natur im universellsten Sinne des Wortes). Die tiefsten Geheimnisse liegen in den einfachsten natürlichen Dingen, die der nach dem Jenseits schmachtende phantastische Speculant mit Füssen tritt. Die Rückkehr zur Natur ist allein die Quelle des Heils. Falsch ist es, die Natur im Widerspruch mit der ethischen Freiheit zu fassen. Die Natur hat nicht bloss die gemeine Werkstatt des Magens, sie hat auch den Tempel des Gehirns gebaut; sie hat uns nicht nur eine Zunge gegeben mit Papillen, die den Darmzotten entsprechen, sondern auch

* Ueber die Bedeutung dieses Ausdrucks s. Bd. VII, S. 128: Kritik der christlichen oder „positiven“ Philosophie. D. H.

Ohren, die nur die Harmonie der Töne, und Augen, die nur das himmlische, selbstlose Wesen des Lichtes entzückt. Die Natur sträubt sich nur gegen die phantastische Freiheit, aber der vernünftigen Freiheit widerspricht sie nicht. Jedes Glas Wein, das wir zu viel trinken, ist ein sehr pathetischer und selbst peripatetischer Beweis, dass der Servilismus der Leidenschaft das Blut empört; ein Beweis, dass die griechische Sophrosyne · ganz im Sinne der Natur ist. Der Grundsatz selbst der Stoiker, sage der Stoiker, der rigorosen Stoiker, dieser Vogelscheuchen der christlichen Moralisten, war bekanntlich: Naturgemäss leben.

II. Zur Reform der Philosophie.

Ueber den „Anfang der Philosophie".

1841.

„Die Philosophie unterscheidet sich von den realen Wissenschaften dadurch, dass ihr Gegenstand ihr nicht gegeben ist, und dass sie keine Grundsätze und keine Methode fertig hat, um ihren Gegenstand zu denken. Die Philosophie ist voraussetzungslos. Diese Voraussetzungslosigkeit ist ihr Anfang, derjenige Anfang, durch welchen sie sich von allen anderen Wissenschaften unterscheidet. Sie ist der Begriff der Philosophie, so wie derselbe in ihrem Anfang auftritt." „Etwas voraussetzen heisst ein Gegebenes für eine weitere Betrachtung zu Grunde legen." So wird in einer Schrift „über den Anfang der Philosophie" von J. F. Reiff* der Anfang, der erste Begriff der Philosophie bestimmt. Aber diese Bestimmung ist keineswegs so unbezweifelbar gewiss, frei und voraussetzungslos, wie sie hier ohne Weiteres vorausgesetzt wird. Wenn die „realen Wissenschaften" es einmal zu einer bestimmten Existenz gebracht haben, so ist allerdings ihr Gegenstand und ihre Methode gegeben, aber nicht, so lange sie im Werden begriffen sind. Die Aufgabe der Wissenschaft überhaupt ist, nicht etwa den Gegenstand aufzuheben, Gott bewahre! sondern, was nicht gegenständlich ist, gegenständlich zu machen. Aber was nicht Gegenstand, ist begreiflicher Weise nicht gegeben — alle Wissenschaft beginnt daher ohne Datum, beginnt bodenlos. Denn

* Reiff war von 1844—1877 Professor in Tübingen und ging von Hegel wieder auf die ältere Gestalt der Wissenschaftslehre Fichtes zurück. S. Allg. deutsche Biogr. 27. Bd. D. H.

was ist das Nichtgegenständliche? — Alles, was ist — auch das sinnlichste, auch das gemeinste, alltäglichste Ding, so lange es nur ein Gegenstand des Lebensgenusses oder der gemeinen Anschauung, nicht der Wissenschaft ist. Ein sehr lehrreiches und interessantes Beispiel liefert die Luft. Sie ist das uns wesentlichste, allernächste, unentbehrlichste, das ein- und zudringlichste Aussenwesen; und doch, wie lange hat sie selbst noch die Physiker und Philosophen zum Besten gehabt; wie lange dauerte es, bis auch nur ihre Elementareigenschaften, die Schwere und Expansibilität, uns Gegenstand wurden! Es ist daher nichts absurder, als wenn man das „Jenseits, das Geisterreich" und dergleichen Dinge oder Undinge als ungegenständliche und unnahbare, als mysteriöse Dinge bezeichnet. Längst war den Menschen das Geisterreich aufgeschlossen, als ihnen noch das Reich der Lüfte verschlossen war; eher lebten sie im Lichte einer anderen, als im Lichte dieser Welt; eher kannten sie die Schätze des Himmels, als die Schätze der Erde. Das Nächste ist gerade dem Menschen das Fernste; weil es ihm für kein Geheimniss gilt, eben deswegen ist es ihm ein Geheimniss; weil es ihm immer, ist es ihm nimmer Gegenstand.

Ungegenständliches gegenständlich, Unfassliches fasslich machen, d. h. Etwas aus einem Object des Lebensgenusses zu einem Gedankending, einem Gegenstand des Wissens erheben — dies ist daher ein absoluter, ein philosophischer Act — derselbe Act, dem die Philosophie, das Wissen überhaupt sein Dasein verdankt. Die unmittelbare Folge hievon aber ist, dass der Anfang der Philosophie der Anfang des Wissens überhaupt ist, nicht der Anfang ihrer als eines besonderen, vom Wissen der realen Wissenschaften unterschiedenen Wissens. Dies bestätigt selbst die Geschichte. Die Philosophie ist die Mutter der Wissenschaften. Die ersten Philosophen waren Naturforscher, wie in der alten, so in der neueren Zeit. Darauf macht nun allerdings auf eine erfreuliche Weise auch der Verfasser vorliegender Schrift aufmerksam; aber nicht, wie er sollte, am Anfang, sondern am Ende der Philosophie. Denn wenn der Anfang des philo-

sophischen und empirischen Wissens ursprünglich ein und derselbe Act ist, so hat offenbar die Philosophie die Aufgabe, sich sogleich von vornherein an diesen gemeinschaftlichen Ursprung zu erinnern und folglich nicht mit dem Unterschiede von der (wissenschaftlichen) Empirie, sondern vielmehr mit der Identität mit derselben zu beginnen. Im Verlaufe mag sie sich von ihr scheiden; aber beginnt sie mit der Absonderung, so wird sie sich nimmermehr am Ende auf wahrhafte Weise mit ihr befreunden, wie man doch will; denn durch ihren separaten Anfang kommt sie nicht über die Stellung einer separaten Wissenschaft hinaus, behält sie gleichsam stets die verzwickte Haltung einer superdelicaten Persönlichkeit, die sich allein schon durch die Berührung eines Handwerkzeuges der Empirie zu entwürdigen glaubt, gleich als wäre einzig und allein nur der Gänsekiel das Offenbarungsorgan und Instrument der Wahrheit, nicht auch der Teleskop der Astronomie, das Löthrohr der Mineralogie, der Hammer der Geologie, die Lupe des Botanikers. Allerdings ist das eine bornirte, eine miserable Empirie, die sich nicht bis zum philosophischen Denken erhebt oder wenigstens nicht erheben will; aber ebenso beschränkt ist eine Philosophie, die nicht zur Empirie herabsteigt. Aber wie kommt die Philosophie zur Empirie? Dadurch, dass sie sich nur die Resultate der Empirie aneignet? Nein! Nur dadurch, dass sie die empirische Thätigkeit auch als eine philosophische Thätigkeit anerkennt — anerkennt, dass auch das Sehen Denken ist, auch die Sinneswerkzeuge Organe der Philosophie sind. Die neuere Philosophie unterschied sich eben gerade dadurch von der scholastischen, dass sie die empirische Thätigkeit mit der Denkthätigkeit wieder verband, dass sie dem von den wirklichen Dingen abgesonderten Denken gegenüber den Grundsatz aufstellte: Man habe unter Leitung der Sinne zu philosophiren. Gehen wir daher auf den Anfang der neueren Philosophie zurück, so kommen wir auf den wahren Anfang der Philosophie. Die Philosophie kommt nicht am Ende erst auf die Realität, sie beginnt vielmehr mit der Realität. Dies allein ist der natürliche, d. i.

sachgemässe und wahre Gang; nicht der, welchen der Verfasser im Einklang mit der speculativen Philosophie seit Fichte einschlägt. Der Geist folgt auf den Sinn, nicht der Sinn auf den Geist; der Geist ist das Ende, nicht der Anfang der Dinge. Der Uebergang von der Empirie zur Philosophie ist Nothwendigkeit; der Uebergang von der Philosophie zur Empirie aber luxuriöse Willkür. Die Philosophie, die mit der Empirie beginnt, bleibt ewig jung; die Philosophie aber, die mit der Empirie schliesst, wird zuletzt altersschwach, lebenssatt, ihrer selbst überdrüssig. Denn wenn wir mit der Realität beginnen und in ihr bleiben, so ist die Philosophie uns ein immerwährendes Bedürfniss: die Empirie lässt uns bei jedem Schritte im Stiche, und treibt uns so auf das Denken zurück. Endlich ist daher die mit der Empirie schliessende, unendlich die mit ihr beginnende Philosophie; diese hat immer Stoff zum Denken, jener geht am Schlusse der Verstand aus. Die Philosophie, die mit dem Gedanken ohne Realität beginnt, schliesst consequent mit einer gedankenlosen Realität. Schreiber dieses hat nichts dagegen, wenn man ihn ob dieses eben ausgesprochenen Gedankens des Empirismus zeiht. Er für seinen Theil hält es wenigstens für ehrenvoller und vernünftiger, mit der Nicht-Philosophie zu beginnen und mit der Philosophie zu enden, als umgekehrt, wie so mancher „grosse“ Philosoph Deutschlands — *exempla sunt odiosa* — seinen Lebensweg mit der Philosophie zu eröffnen und mit der Nichtphilosophie zu beschliessen. — Uebrigens lässt sich der Weg von der Empirie zur Philosophie auch recht gut speculativ begründen. Wenn nämlich, wie nicht zu bezweifeln, die Natur die Basis des Geistes ist, aber nicht deswegen, weil, wie in der Lehre des Mysticismus, die Natur Finsterniss, der Geist Licht ist und das Licht sich nur aus der Finsterniss entwickelt, sondern vielmehr deswegen, weil die Natur selbst schon Licht ist: so ist nothwendig auch der objectiv begründete Anfang, die wahre Basis der Philosophie, die Natur. Die Philosophie muss mit ihrer Antithese, mit ihrem *Alter Ego* beginnen; widrigenfalls bleibt sie stets

subjectiv, stets im Ich befangen. Die nichts voraussetzende Philosophie ist die sich selbst voraussetzende, unmittelbar mit sich selbst beginnende Philosophie.

Als den voraussetzungslosen Anfang der Philosophie bestimmt Reiff näher „das Ich, das reine Ich", und zwar also: „Ein Gegebenes als solches, sofern es überhaupt dem Ich gegeben ist, ist ein Anderes, als Ich. Aber es ist nicht gegeben als Anderes, sondern Ich unterscheidet das Gegebene als Anderes von sich; es erfasst sich im Unterschied von ihm; es spricht es aus, dass das Gegebene nicht Ich, sondern ein Anderes als Ich ist. Dies ist nur möglich durch den Act der Unterscheidung vom Gegebenen: damit setzt Ich das Gegebene als ein Anderes, als es, nämlich das Ich ist. Das Gegebene ist also bereits verschwunden. Es ist das Andere des Ich geworden. Dieses Andere ist nur im unterscheidenden Act des Ich". Allein ist denn dieses von den Dingen sich absondernde, das Gegenständliche als das Andere seiner setzende und dadurch aufhebende Ich kein hypothetisches Ich? Ist wenigstens dieses Ich nicht das Ich eines besonderen Standpunktes? Ist dieser Standpunkt ohne Weiteres ein nothwendiger, absoluter, der Standpunkt, auf den sich die Philosophie stellen muss, wenn sie Philosophie sein will? Ist denn das Object weiter gar nichts als Object? Sicherlich ist es das Andere des Ich. Aber kann ich nicht auch umgekehrt sagen: das Ich ist das Andere, das Object des Objects und folglich auch das Object ein Ich? Wie kommt denn das Ich dazu, ein Anderes zu setzen? Nur dadurch, dass es dasselbe in Beziehung auf das Object ist, was das Object in Beziehung auf das Ich ist. Aber das Ich gesteht sich dies freilich nur auf indirecte Weise ein, indem es sein Passivum zu einem Activum macht. Wer jedoch das Ich selbst zum Object der Kritik macht, erkennt, dass das freiwillige Setzen des Objects von Seiten des Ich aus in Wahrheit nichts Anderes ausdrückt, als das unfreiwillige Gesetztsein des Ich von Seiten des Objects. Wenn aber das Object nicht nur ein Gesetztes, sondern auch (um in dieser abstracten Sprache zu bleiben) ein sich selbst Setzendes ist,

so erhellt, dass das voraussetzungslose, das Object von sich ausschliessende und verneinende Ich nur eine Voraussetzung des subjectiven Ich ist, gegen welche das Object protestirt, folglich kein universelles, zureichendes Deductionsprincip, wofür es dem Verfasser gilt. Wenn daher die sich selbst voraussetzende, im Anfang eigentlich schon mit sich fertige Philosophie ihr wesentlichstes Interesse in die Beantwortung der Frage setzt: wie kommt Ich zur Annahme einer Welt, eines Objects; so stellt die sich objectiv erzeugende, mit ihrer Antithese beginnende Philosophie vielmehr sich die entgegengesetzte, weit interessantere und fruchtbarere Frage: wie kommen wir zur Annahme eines Ich, welches also fragt und fragen kann?

Es ist richtig, dass nichts an und in das Ich kommen kann, wofür sich nicht im Ich selbst ein Grund, wenigstens eine Empfänglichkeit auffinden lässt; dass, insofern jede Bestimmung von Aussen zuletzt zugleich eine Selbstbestimmung, der Gegenstand selbst nichts Anderes ist, als das gegenständliche Ich. Aber ebenso wie das Ich im Gegenstande, ebenso setzt und bewährt sich der Gegenstand im Ich. Die Realität des Ich im Gegenstande ist zugleich die Realität des Gegenstandes im Ich. Käme es nur auf die Eindrücke des Objects an, wie der geistlose Materialismus und Empirismus meinen, so könnten, ja müssten auch schon die Thiere Physiker sein. Käme es nur auf das Ich an, so könnten nicht andere vom Ich unterschiedene Wesen ausser uns die nämlichen oder doch analoge Eindrücke, wie wir, von den nämlichen Gegenständen empfangen. Wohl ist der Eindruck auf das Ich „unterschieden von dem Eindrucke, den der Finger auf das Wachs macht"; allein auch der Eindruck auf das Wachs ist unterschieden von dem Eindruck auf den Talk, auf den Kalk oder irgend einen anderen Körper. Der Talk ist mild, weich, doch bei Weitem nicht so nachgiebig, so characterlos, wie das Wachs; aber an der impertinenten Derbheit des *Calcareus densus* scheitert jeder Versuch, mit dem Finger in sein Wesen einzudringen. Der Grund daher, dass ich auf das Wachs drücken kann, ohne von ihm einen an-

deren Eindruck zu empfangen, als höchstens den schmierigen des *Semper aliquid haeret,* liegt in der Qualität seiner eigenen Characterlosigkeit; wie umgekehrt der Grund, dass ich auf den Kalk nicht drücken kann, ohne von ihm empfindlich gedrückt zu werden, in seiner eigenen felsenfesten Kraft. Schon Theophrast bemerkt in seiner Abhandlung von den Steinarten, dass „die verschiedenen Steinarten auch verschieden behandelt werden müssen" — also gerade so wie die lehbegabten Menschen, die auch nicht alle über einen Leisten geschlagen werden wollen und können.

Schiebe man also nicht auf die Virtuosität und Universalität des Ich allein, was auch der eigenen Lebenskraft und Individualität der Dinge angehört, darum auf die nämliche oder doch analoge Weise das Nicht-Ich wie das Ich afficirt. Die Wärme der Frühlingssonne, die das menschliche Ich aus den Fesseln der frostigen Bureaukratie ins Freie hinauslockt, zieht auch die Eidechsen und Blindschleichen aus ihren Schlupfwinkeln ans Licht hervor. Die *Stapelia hirsuta* hat nicht nur für uns, sondern auch für die Aasfliege den Geruch des Aases, sonst würde sie nicht von diesem Geruche verführt derselben ihre Eier anvertrauen. Der Bergkrystall, welcher den Strahlen des Lichtes keine Grenzen setzt, lässt eben deswegen auch unsere Blicke frei durch sich hindurch passiren, zum grössten Gaudium für unsere Augen, und das für unser Gefühl unwichtige Wachs macht auch auf das Wasser nur einen oberflächlichen Eindruck, während der gravitätische Kalkstein, der im Wasser bis auf den Grund dringt, auch unser Ich zu Boden drückt. Wie glücklich wären wir daran, wenn die Natur ihre Reize nur unserem Ich enthüllte! O wie glücklich! Dann würde keine Honig- oder Wachsmotte unsere Bienenstöcke, kein Rüsselkäfer unsere Kornböden, keine Kohlweisslingsraupe unsere Gemüsegärten zu Grunde richten. Allein was uns süss und lieblich schmeckt, mundet auch anderen Wesen ausser uns.

Oder sollten der Geschmack und Geruch, weil wir hier selbst mit den Rüsselkäfern und Kohlweisslingen in Collision und Rivalität gerathen, unter der Würde des menschlichen

Ich sein? Sollten sie, wie die Sinne überhaupt, nicht mehr zu unserem Ich, sollten sie schon gleichsam zu den Wesen ausser und unter uns gehören? Aber wenn Dir das Auge blind, das Ohr taub, der Geschmack und Geruch stumpf werden, wirst Du Dich nicht höchst elend und unglücklich, wie leiblich, so auch geistig, fühlen, wirst Du nicht tausendmal des Tages schmerzlichst ausrufen: O hätte ich meine Sinne wieder! und dadurch offen eingestehen und erklären, dass allerdings auch die Sinne zu Deinem Ich gehören, dass Du — Du sage ich, Du selbst, nicht bloss Dein Leib — ohne Sinne oder mit unvollkommenen Sinnen ein erbarmungswürdiger Krüppel bist? Oder sollte das Ich, welches durch den Verlust der Sinne defect, krüppelhaft wird, wie z. B. Dein oder wenigstens mein Ich, welches so ehrlich ist, einzugestehen, dass es einen Theil seiner selbst verloren, wenn es einen Theil seines Körpers verloren, sollte dieses Ich nicht das speculative Ich sein? Aber was soll denn dann dieses Ich der Speculation für ein Ich sein? Wie kann von der „Gemeinempfindung, vom Trieb, vom Sinn“ und dergleichen Dingen die Rede sein, wenn es ein vom wirklichen Ich unterschiedenes Ich ist? Wie könnte es den Namen Ich beibehalten, wenn es seine Affinität mit dem empirischen Ich verleugnen wollte? Vielmehr wird das speculative Ich vor unserem empirischen keine andere Distinction voraushaben wollen, als dass es das Ich ist, worunter sich Jeder, der Ich sagt, ohne Unterschied befassen kann, — das von allen Particularitäten, Unwesentlichkeiten und Zufälligkeiten der Empirie gereinigte Ich. Aber zu diesen Particularitäten und Zufälligkeiten ist offenbar nicht der Leib zu rechnen. Also gehört auch zum speculativen Ich der Leib, wenigstens der speculative Leib; denn es ist nicht einzusehen, warum wir nur dem Ich, nicht auch dem Leib den Unterschied zwischen dem Nothwendigen und Zufälligen vergönnen sollten, nicht einzusehen also, warum wir nicht ebensogut wie das Ich so auch den Leib von allen Ungehörigkeiten und Zufälligkeiten sollten säubern dürfen.

Das Ich ist beleibt — heisst aber nichts Anderes als:

das Ich ist nicht nur ein Activum, sondern auch Passivum. Und es ist falsch, diese Passivität des Ich aus seiner Activität ableiten oder als Activität darstellen zu wollen. Im Gegentheil: das Passivum des Ich ist das Activum des Objects. Weil auch das Object thätig ist, leidet das Ich — ein Leiden, dessen sich übrigens das Ich nicht zu schämen hat, denn das Object gehört selbst zum innersten Wesen des Ich.

Aber eben deswegen ist es im höchsten Grade einseitig und parteiisch, wenn man abgesondert von den Gegenständen alle Bestimmungen des Ich als blosse Selbstbestimmungen desselben betrachten und darstellen will; überdies auch völlig unausführbar. Das eigene Vermögen des Ich nämlich reicht keineswegs aus, um alle seine Bedürfnisse zu bestreiten; es muss daher die fehlenden Mittel der objectiven Welt, respective dem eigenen Leibe abborgen. So ist z. B. offenbar „die Empfindung der animalischen Wärme", welche das Ich in der Psychologie bekommt, rein körperlichen Ursprungs. Aber wie stimmt dies mit dem nur aus sich selbst Alles schöpfenden Ich zusammen? Wie kommt das beunruhigende Feuer der animalischen Wärme in die „gnostische Stille des nur in sich concentrirten Ich"? Etwa deswegen, weil dem Wechsel der äusseren Temperatur gegenüber die animalische Wärme eine eigene Selbständigkeit und Unabhängigkeit behauptet? Aber auch diese Unabhängigkeit hat ihre Grenze, die uns sogleich an die Unzertrennlichkeit des Subjects und Objects erinnert. Unter dem Aequator sind Menschen plötzlich gestorben, wenn sich die Temperatur 40° näherte. Oder ist der animalische Leib überhaupt so identisch mit dem Ich, dass es aus sich selbst schöpft, was es aus dem Leibe schöpft? Allein das Ich ist keineswegs „durch sich selbst" als solches, sondern durch sich als leibliches Wesen, also durch den Leib, der „Welt offen". Dem abstracten Ich gegenüber ist der Leib die objective Welt. Durch den Leib ist Ich nicht Ich, sondern Object. Im Leib sein, heisst in der Welt sein. So viel Sinne — so viel Poren, so viel Blössen. Der Leib ist nichts als das poröse Ich. Oder soll nur die Empfindung der animalischen Wärme als Empfin-

dung dem Ich angehören? Aber was ist Empfindung ohne Wärme? Was bleibt denn überhaupt übrig, wenn ich vom Gegenstand oder Inhalt der Empfindungen und Thätigkeiten des Ich abstrahire? Wie kann ich z. B. die Empfindung oder Thätigkeit des Sehens dem Ich beilegen, wie sie in die Psychologie aufnehmen, wie definiren, wenn ich von dem Gegenstande derselben, dem Lichte, abstrahire? Das Sehen ist eben zunächst gar nichts Anderes, als die Empfindung oder Wahrnehmung des Lichts, die Empfindung des Helleseins überhaupt; das Auge der „Lichtsinn". Sehen ohne Licht ist ebensoviel als Athmen ohne Luft; Sehen ist Genuss des Lichtes.

Allerdings kann man auch — jedoch immer im Widerspruch mit der Bedeutung, die wir mit dem Begriffe oder doch Worte „Ich" seit Fichte verknüpfen — das Ich zu einem universalen Deductionsprincip machen. Aber nur unter dieser Bedingung, dass man im Ich selbst ein Nicht-Ich, überhaupt Unterschiede, Gegensätze aufdeckt und nachweist; denn mit der einfältigen monotonen Litanei des ewigen Ich = Ich ist schlechterdings nichts anzufangen. Das Ich, aus welchem der musikalische Ton hervorgeht, ist ein ganz anderes Ich, als das Ich, aus welchem eine logische Kategorie, ein moralisches oder juridisches Gesetz entspringt. Die allen anderen Wissenschaften vorangehende, die erste, die allgemeine Wissenschaft ist aber dann einzig die Psychologie, welche keine andere Aufgabe hat, als das Ich zu decliniren, um aus den verschiedenen Verhältnissen des Ich in sich selber verschiedene Principien zu deduciren. Dann ist es ganz unangemessen und unstatthaft, die Psychologie, wie von Reiff geschieht, zu einer besonderen Wissenschaft zu machen und nur die abstracten Wissenschaften, Logik und Metaphysik, aus ihr abzuleiten. Aber der wesentlichste, der ursprüngliche, der nothwendig mit dem Ich verknüpfte Gegensatz des Ich ist — der Leib, das Fleisch. Der Conflict von Geist und Fleisch, nur der allein ist das oberste metaphysische Princip, nur der allein das Geheimniss der Schöpfung, der Grund der Welt. Ja, das Fleisch oder,

wenn Ihr lieber wollt, der Leib, hat nicht nnr eine naturhistorische oder empirisch-psychologische, er hat wesentlich eine speculative, eine metaphysische Bedeutung. Denn was ist der Leib Anderes als die Passivität des Ich? Und wie wollt Ihr auch nur den Willen, anch nur die Empfindung, aus dem Ich dednciren ohne ein passives Princip? Der Wille ist nicht denkbar ohne etwas, das wider den Willen strebt; und in jeder Empfindung, sie sei auch noch so spiritnell, ist nicht mehr Thätigkeit als Leiden, nicht mehr Geist als Fleisch, nicht mehr Ich als Nicht-Ich.

Nothwendigkeit einer Reform der Philosophie.

1842.

Etwas ganz Anderes ist es mit einer nenen Philosophie, die in eine mit den früheren Philosophieen gemeinschaftliche Epoche fällt, nnd mit einer Philosophie, die in einen ganz nenen Abschnitt der Menschheit fällt; d. h. etwas Anderes ist es mit einer Philosophie, die nur dem philosophischen Bedürfniss ihr Dasein verdankt, wie z. B. die Fichtesche in Bezug auf die Kantische, — etwas ganz Anderes mit einer Philosophie, die einem Bedürfniss der Menschheit entspricht; etwas Anderes mit einer Philosophie, die in die Geschichte der Philosophie gehört, und nnr indirect durch sie mit der Geschichte der Menschheit zusammenhängt, — und etwas ganz Anderes mit einer Philosophie, die nnmittelbar Geschichte der Menschheit ist.

Es fragt sich daher: ist eine Veränderung, eine Reform, eine Erneuerung der Philosophie erforderlich? und wenn, wie kann, wie mnss sie beschaffen sein? Ist diese Veränderung eine im Geist und Sinne der bisherigen Philosophie, oder eine im nenen Sinne? Handelt es sich um eine Philosophie wie die bisherige, oder um eine wesentlich andere? Beide Fragen hängen von der Frage ab: Stehen wir an der Thüre

einer neuen Zeit, einer neuen Periode der Menschheit, oder wandeln wir im alten Geleise fort? Behalten wir den alten Menschen an, nur mit den Veränderungen, die unvermeidlich werden mit dem Fortgang der Zeit? Fassten wir die Frage von der Nothwendigkeit einer Veränderung nur vom philosophischen Standpunkt, so würden wir sie zu beschränkt fassen, ja auf das Gebiet einer gewöhnlichen Schulstreitigkeit spielen. Nichts überflüssiger als dies.

Nur die Veränderung der Philosophie kann die nothwendige, die wahre sein, die dem Bedürfnis der Zeit, der Menschheit entspricht. In Zeiten des Untergangs einer welthistorischen Anschauung sind freilich die Bedürfnisse entgegengesetzte — den Einen ist oder scheint es Bedürfniss, das Alte zu erhalten, das Neue zu verbannen, den Anderen ist es Bedürfniss, das Neue zu verwirklichen. Auf welcher Seite liegt das wahre Bedürfniss? Auf der, welche das Bedürfniss der Zukunft ist — die antecipirte Zukunft —; auf welcher die vorwärtsgehende Bewegung ist. Das Bedürfniss der Erhaltung ist nur ein gemachtes, hervorgerufenes — Reaction. Die Hegelsche Philosophie war die willkürliche Verknüpfung verschiedener vorhandener Systeme, Halbheiten, — ohne positive Kraft, weil ohne absolute Negativität. Nur wer den Muth hat, absolut negativ zu sein, hat die Kraft, Neues zu schaffen.

Die Perioden der Menschheit unterscheiden sich nur durch religiöse Veränderungen. Nur da geht eine geschichtliche Bewegung auf den Grund ein, wo sie auf das Herz des Menschen eingeht. Das Herz ist nicht eine Form der Religion, so dass sie auch im Herzen sein sollte; es ist das Wesen der Religion. Es fragt sich nun, ist in uns bereits eine religiöse Revolution vorsichgegangen? Ja; wir haben kein Herz, keine Religion mehr. Das Christenthum ist negirt — negirt selbst von denen, die es noch festzuhalten scheinen; aber man will es nicht laut werden lassen, dass es negirt ist. Man gesteht es sich aus Politik nicht ein, macht ein Geheimniss daraus; man täuscht sich absichtlich und unabsichtlich darüber; ja man giebt die Negation des Christenthums für

Christenthum aus, macht das Christenthum nur zu einem Namen. Man geht in der Negation des Christenthums so weit, dass man alle positive Richtschnur wegwirft, weder die symbolischen Bücher, noch die Kirchenväter, noch die Bibel als Maass des Christlichen verlangt: als ob nicht jede Religion nur so lange Religion wäre, als sie ein bestimmtes Maass des Religiösen hat, einen bestimmten Mittelpunkt, ein bestimmtes Princip. Es ist dies die Erhaltung unter der Form der Negation. Was ist denn nun Christenthum? Wenn wir kein Testament mehr haben, woher erkennen wir den Willen, den Geist des Stifters? Das heisst doch nichts Anderes, als es giebt eben kein Christenthum mehr. Dergleichen Erscheinungen sind nichts Anderes als Offenbarungen von dem inneren Verfall, ja Untergang des Christenthums.

Das Christenthum entspricht weder mehr dem theoretischen, noch dem praktischen Menschen; es befriedigt nicht mehr den Geist, aber auch nicht mehr das Herz, weil wir andere Interessen für unser Herz haben, als die ewige himmlische Seligkeit.

Die bisherige Philosophie fällt in die Periode des Untergangs des Christenthums, der Negation desselben, die aber zugleich noch die Position desselben sein wollte. Die Hegelsche Philosophie verdeckte die Negation des Christenthums unter dem Widerspruch zwischen Vorstellung und Gedanke: d. h. sie negirte dasselbe, indem sie es ponirte, und hinter dem Widerspruche zwischen dem anfangenden und fertigen Christenthum. Das anfangende sei nothwendig gewesen; alle Bande seien hier abgeworfen worden. Allein eine Religion erhält sich nur, wenn sie in ihrem anfänglichen, ursprünglichen Sinn erhalten wird. Anfangs ist die Religion Feuer, Energie, Wahrheit; jede Religion ist anfänglich streng, unbedingt rigoros; mit der Zeit aber ermattet sie, wird lax, sich untreu, gleichgiltig, verfällt dem Schicksal der Gewohnheit. Um diesen Widerspruch der Praxis, des Abfalls von der Religion, mit der Religion zu vermitteln, zu verdecken, nimmt man zur Tradition oder zur Modification des alten Gesetzbuchs seine Zuflucht. So die Juden. Die Christen helfen sich da-

mit, dass sie in ihre heiligen Urkunden einen diesen Urkunden durchaus widersprechenden Sinn legen.

Das Christenthum ist negirt — negirt im Geist und im Herzen, in der Wissenschaft und im Leben, in der Kunst und in der Industrie, gründlich, rettungslos, unwiderruflich, weil die Menschen sich das Wahre, das Menschliche, das Antiheilige in sich angeeignet haben, so dass dem Christenthum alle Oppositionskraft genommen ist. Die bisherige Negation war eine unbewusste. Jetzt erst ist oder wird sie eine bewusste, eine gewollte, eine direct angestrebte, um so mehr als sich das Christenthum vermengt hat mit den Hemmnissen des wesentlichen Triebs der jetzigen Menschheit, der politischen Freiheit. Die bewusste Negation begründet eine neue Zeit, die Nothwendigkeit einer neuen, offenherzigen, nicht mehr christlichen, entschieden unchristlichen Philosophie.

Die Philosophie tritt an die Stelle der Religion; aber eben damit tritt auch eine total verschiedene Philosophie an die Stelle der früheren. Die bisherige Philosophie kann die Religion nicht ersetzen; sie war Philosophie, aber keine Religion, ohne Religion. Sie liess das eigenthümliche Wesen der Religion ausser sich liegen, sie vindicirte sich nur die Gedankenform. Soll die Philosophie die Religion ersetzen, so muss die Philosophie als Philosophie Religion werden, so muss sie das auf eine ihr conforme Weise in sich nehmen, was das Wesen der Religion constituirt, was diese vor der Philosophie voraus hat.

Die Nothwendigkeit einer wesentlich anderen Philosophie geht auch daraus hervor, dass wir den Typus der bisherigen Philosophie schon vollkommen vor uns haben. Ueberflüssig ist also, was ihr ähnlich ist; was in ihrem Geiste, mag es auch in den besonderen Bestimmungen noch so sehr abweichen, vorgebracht wird. Der persönliche Gott mag so oder so gefasst, begründet werden — wir haben darüber genug gehört; wir wollen davon nichts mehr wissen, wir wollen keine Theologie mehr.

Wesentliche Unterschiede der Philosophie sind wesentliche Unterschiede der Menschheit. An die Stelle des Glau-

bens ist der Unglaube getreten, an die Stelle der Bibel die Vernunft, an die Stelle der Religion und Kirche die Politik, an die Stelle des Himmels die Erde, des Gebetes die Arbeit, der Hölle die materielle Noth, an die Stelle des Christen der Mensch. Menschen, die nicht mehr zerspalten sind in einen Herrn im Himmel und einen Herrn auf Erden, die sich mit ungetheilter Seele auf die Wirklichkeit werfen, sind andere Menschen als die im Zwiespalt lebenden. Was der Philosophie Resultat des Denkens war, ist für uns unmittelbare Gewissheit. Wir bedürfen also ein dieser Unmittelbarkeit gemässes Princip. Ist praktisch der Mensch an die Stelle des Christen getreten, so muss auch theoretisch das menschliche Wesen an die Stelle des göttlichen treten. Kurz, wir müssen, was wir werden wollen, in ein höchstes Princip, in ein höchstes Wort zusammenfassen: nur so heiligen wir unser Leben, begründen unsere Tendenz. So nur befreien wir uns von dem Widerspruch, der gegenwärtig unser Innerstes vergiftet: von dem Widerspruch unseres Lebens und Denkens mit einer diesem Leben und Denken von Grund aus widersprechenden Religion. Denn religiös müssen wir wieder werden — die Politik muss unsere Religion werden — aber das kann sie nur, wenn wir ein Höchstes in unserer Anschauung haben, welches uns die Politik zur Religion macht.

Man kann aus Instinkt die Politik sich zur Religion machen; aber es handelt sich um einen letzten ausgesprochenen Grund, um ein officielles Princip. Dieses Princip ist kein anderes — negativ ausgedrückt — als der Atheismus, d. i. das Aufgeben eines vom Menschen verschiedenen Gottes.

Die Religion im gewöhnlichen Sinne ist so wenig das Band des Staates, dass sie vielmehr die Auflösung desselben ist. Im Sinne der Religion ist Gott der Vater, der Erhalter, Versorger, Wächter, Beschützer, Regent und Herr der Weltmonarchie. Der Mensch bedarf daher nicht des Menschen; Alles, was er von sich oder von Anderen beziehen soll, bezieht er unmittelbar von Gott. Er verlässt sich auf Gott, nicht auf den Menschen; er dankt Gott, nicht dem Menschen. Der Mensch ist daher nur zufällig mit dem Menschen ver-

knüpft. Wenn wir den Staat uns subjectiv erklären, so treten die Menschen nur deshalb zusammen, weil sie an keinen Gott glauben, weil sie unbewusst, unwillkürlich, praktisch ihren religiösen Glauben negiren. Nicht der Glaube an Gott, die Verzweiflung an Gott hat die Staaten gegründet. Subjectiv erklärt den Ursprung des Staates der Glaube an den Menschen als den Gott des Menschen.

Im Staate sondern und entfalten sich die Kräfte des Menschen, um durch diese Sonderung und ihre Wiedervereinigung ein unendliches Wesen zu constituiren; viele Menschen, viele Kräfte sind Eine Kraft. Der Staat ist der Inbegriff aller Realitäten, der Staat die Vorsehung des Menschen. Im Staate vertritt Einer den Anderen, Einer ergänzt den Anderen — was ich nicht kann, weiss, kann der Andere. Ich bin nicht für mich, preisgegeben dem Zufall der Naturmacht; Andere sind für mich, ich bin umfangen von einem allgemeinen Wesen, bin Glied eines Ganzen. Der [wahre] Staat ist der unbeschränkte, unendliche, wahre, vollendete, göttliche Mensch. Der Staat ist erst der Mensch — der Staat der sich selbst bestimmende, sich zu sich verhaltende, der absolute Mensch.

Der Staat ist die Realität, aber zugleich auch die praktische Widerlegung des religiösen Glaubens. Der Gläubige in der Noth sucht selbst in unseren Tagen nur Hilfe beim Menschen. Er begnügt sich mit dem „Segen Gottes", der überall dabei sein muss. Allerdings hängt nicht von der menschlichen Thätigkeit, sondern von günstigen Umständen oft zufällig das Gelingen ab; aber der „Segen Gottes" ist nur ein blauer Dunst, in den der gläubige Unglaube seinen praktischen Atheismus verhüllt.

Der praktische Atheismus ist also das Band der Staaten; die Menschen sind im Staate, weil sie im Staat ohne Gott sind, der Staat den Menschen Gott ist, daher er sich mit Recht das göttliche Prädicat der „Majestät" vindicirt. Was unbewusst Grund und Band des Staates ist, der praktische Atheismus, ist uns zum Bewusstsein gekommen. Die Menschen werfen sich gegenwärtig auf die Politik, weil sie das

Christenthum als eine den Menschen um die politische Energie bringende Religion erkennen.

Was der Denker in der Erkenntniss vor dem Bewusstsein hat, das hat der praktische Mensch in seinem Triebe. Der praktische Trieb in der Menschheit ist aber der politische, der Trieb nach activer Theilnahme an den Staatsangelegenheiten, der Trieb zur Aufhebung der politischen Hierarchie, der Unvernunft des Volkes, der Trieb zur Negation des politischen Katholicismus. Die Reformation zerstörte den religiösen Katholicismus, aber dafür setzte die neuere Zeit den politischen Katholicismus an seine Stelle. Was die Reformation im Gebiet der Religion wollte und bezweckte, das will man jetzt im Gebiete der Politik.

Wie die Verwandlung des Gottes in die Vernunft den Gott nicht aufhebt, sondern nur verlegt, so hatte der Protestantismus den Papst nur in den König verlegt. Jetzt handelt es sich um das politische Papstthum; die Gründe für die Nothwendigkeit des Königs sind dieselben, wie die Gründe für die Nothwendigkeit des religiösen Papstes.

Die bisherige sog. neuere Zeit ist das protestantische Mittelalter, in dem wir nur mit halben Negationen und Behelfen die römische Kirche, das römische Recht, das peinliche Criminalrecht, die Universitäten im alten Schnitt u. s. w. fortbehielten. Mit der Auflösung des protestantischen Christenthums als einer den Geist bestimmenden religiösen Macht und Wahrheit sind wir in die neue Zeit eingetreten. Der Geist der Zeit oder Zukunft ist der des Realismus. Fassen wir ein vom Menschen verschiedenes Wesen als höchstes Princip und Wesen, so ist die Unterscheidung des Abstracten vom Menschen bleibende Bedingung der Erkenntniss dieses Wesens, so kommen wir nie zur unmittelbaren Einheit mit uns selbst, mit der Welt, mit der Wirklichkeit; wir vermitteln uns mit der Welt durch ein Anderes, Drittes, haben stets ein Product, statt des Producirenden; wir haben ein Jenseits, wenn nicht mehr ausser uns, so doch in uns; wir befinden uns stets in einem Zwiespalt zwischen Theorie und Praxis, haben ein anderes Wesen im Kopfe als im Herzen, im Kopfe den „ab-

soluten Geist", im Leben den Menschen; dort Gedanke, der kein Wesen ist, hier Wesen, die keine Νοούμενα, keine Gedanken sind; wir sind bei jedem Schritt im Leben ausser der Philosophie, bei jedem Gedanken der Philosophie ausser dem Leben.

Der Papst, das Oberhaupt der Kirche, ist so gut Mensch wie ich; der König ist so gut Mensch wie wir. Er kann also nicht unbeschränkt seine Einfälle geltend machen; er steht nicht über dem Staate, über dem Gemeinwesen. Der Protestant ist ein religiöser Republikaner. Der Protestantismus führt daher in seiner Auflösung, wenn sein religiöser Gehalt verschwunden, d. h. enthüllt, entschleiert ist, zum politischen Republikanismus. Wenn wir den Zwiespalt des Protestantismus zwischen dem Himmel, wo wir Herren, und der Erde, wo wir Knechte sind, aufheben, wenn wir die Erde also als unseren Bestimmungsort erkennen, so führt der Protestantismus alsbald zur Republik. Wenn in früheren Zeiten sich Republik mit dem Protestantismus verband, so war es freilich zufällig — doch nicht ohne Bedeutung — weil der Protestantismus nur religiös frei macht; und daher ein Widerspruch, so lange man noch den religiösen Glauben des Protestantismus festhielt. Nur wenn Du die christliche Religion aufgehoben hast, bekommst Du so zu sagen das Recht zur Republik: denn in der christlichen Religion hast Du Deine Republik im Himmel, Du brauchst also hier keine. Im Gegentheil: hier musst Du Knecht sein, sonst ist der Himmel überflüssig.

Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie.

1842.

Das Geheimniss der Theologie ist die Anthropologie, das Geheimniss aber der speculativen Philosophie die Theologie — die speculative Theologie, welche sich da-

durch von der gemeinen unterscheidet, dass sie das von dieser aus Furcht und Unverstand in das Jenseits entfernte göttliche Wesen ins Diesseits versetzt, d. h. vergegenwärtigt, bestimmt, realisirt.

Spinoza ist der eigentliche Urheber der modernen speculativen Philosophie, Schelling ihr Wiederhersteller, Hegel ihr Vollender.

Der „Pantheismus" ist die nothwendige Consequenz der Theologie (oder des Theismus) — die consequente Theologie; der „Atheismus" die nothwendige Consequenz des „Pantheismus", der consequente „Pantheismus".*

Das Christenthum ist der Widerspruch von Polytheismus und Monotheismus.

Der Pantheismus ist der Monotheismus mit dem Prädicate des Polytheismus: d. h. der Pantheismus macht die selbständigen Wesen des Polytheismus zu Prädicaten, Attributen des Einen selbständigen Wesens. So machte Spinoza das Denken, als den Inbegriff der denkenden Dinge, und die Materie, als den Inbegriff der ausgedehnten Dinge, zu Attributen der Substanz, d. i. Gottes. Gott ist ein denkendes Ding, Gott ist ein ausgedehntes Ding.

Die Identitätsphilosophie unterschied sich nur dadurch von der Spinozischen, dass sie das todte, phlegmatische Ding der Substanz mit dem Spiritus des Idealismus begeisterte.

---

* Diese theologischen Bezeichnungen werden hier nur im Sinne trivialer Spitznamen gebraucht.

Hegel insbesondere machte die Selbstthätigkeit, die Selbstunterscheidungskraft, das Selbstbewusstsein, zum Attribute der Substanz. Der paradoxe Satz Hegels: „das Bewusstsein von Gott ist das Selbstbewusstsein Gottes", beruht auf demselben Fundament, wie der paradoxe Satz Spinozas: „die Ausdehnung oder Materie ist ein Attribut der Substanz", und hat keinen anderen Sinn als: das Selbstbewusstsein ist ein Attribut der Substanz oder Gottes; Gott ist Ich. Das Bewusstsein, welches der Theist im Unterschiede vom wirklichen Bewusstsein Gott zuschreibt, ist nur eine Vorstellung ohne Realität. Der Satz Spinozas aber: die Materie ist Attribut der Substanz, sagt nichts weiter aus, als die Materie ist substanzielle göttliche Wesenheit; ebenso der Satz Hegels nichts weiter als: das Bewusstsein ist göttliches Wesen.

Die Methode der reformatorischen Kritik der speculativen Philosophie überhaupt unterscheidet sich nicht von der bereits in der Religionsphilosophie angewandten. Wir dürfen nur immer das Prädicat zum Subject, und so als Subject zum Object und Princip machen — also die speculative Philosophie nur umkehren, so haben wir die unverhüllte, die pure, blanke Wahrheit.

Der „Atheismus" ist der umgekehrte „Pantheismus".

Der Pantheismus ist die Negation der Theologie auf dem Standpunkte der Theologie.

Wie nach Spinoza (Ethic. P. I. Defin. 3 u. Propos. 10.) das Attribut oder Prädicat der Substanz die Substanz selbst ist, so ist auch nach Hegel das Prädicat des Absoluten, des Subjects überhaupt, das Subject selbst. Das Absolute ist nach Hegel Sein, Wesen, Begriff (Geist, Selbstbewusstsein).

Das Absolute aber, nur als Sein gedacht, ist gar nichts Anderes als Sein; das Absolute, inwiefern es unter dieser oder jener Bestimmtheit, Kategorie gedacht wird, geht ganz in diese Kategorie, diese Bestimmtheit auf, so dass es abgesehen davon ein blosser Name ist. Aber dessen ungeachtet liegt doch noch das Absolute als Subject zu Grunde, hat das wahre Subject, das, wodurch das Absolute nicht ein blosser Name, sondern Etwas ist, die Determination, doch noch immer die Bedeutung eines blossen Prädicates, gerade wie bei Spinoza das Attribut.

Das Absolute oder Unendliche der speculativen Philosophie ist, psychologisch betrachtet, nichts Anderes als das nicht Determinirte, Unbestimmte — die Abstraction von allem Bestimmten, gesetzt als ein von dieser Abstraction unterschiedenes, zugleich aber wieder mit derselben identificirtes Wesen; historisch betrachtet aber nichts Anderes als das alte theologisch-metaphysische, nicht endliche, nicht menschliche, nicht materielle, nicht bestimmte, nicht beschaffene Wesen oder Unwesen, — das vorweltliche Nichts gesetzt als Act.

Die Hegelsche Logik ist die zur Vernunft und Gegenwart gebrachte, zur Logik gemachte Theologie. Wie das göttliche Wesen der Theologie der ideale oder abstracte Inbegriff aller Realitäten, d. i. aller Bestimmungen, aller Endlichkeiten ist, so die Logik. Alles was auf Erden, findet sich wieder im Himmel der Theologie — so auch Alles, was in der Natur, im Himmel der göttlichen Logik: Qualität, Quantität, Maass, Wesen, Chemismus, Mechanismus, Organismus. Alles haben wir zweimal in der Theologie, das eine Mal abstract, das andere Mal concret; Alles zweimal in der Hegelschen Philosophie: als Object der Logik, und dann wieder als Object der Natur- und Geistesphilosophie.

Das Wesen der Theologie ist das transcendente, ausser den Menschen hinausgesetzte Wesen des Menschen; das Wesen der Logik Hegels das transcendente Denken, das Denken des Menschen ausser den Menschen gesetzt.

Wie die Theologie den Menschen entzweit und entäussert, um dann das entäusserte Wesen wieder mit ihm zu identificiren, so vervielfältigt und zersplittert Hegel das einfache, mit sich identische Wesen der Natur und des Menschen, um das gewaltsam Getrennte dann wieder gewaltsam zu vermitteln.

Die Metaphysik oder Logik ist nur dann eine reelle, immanente Wissenschaft, wenn sie nicht vom sogenannten subjectiven Geiste abgetrennt wird. Die Metaphysik ist die esoterische Psychologie. Welche Willkür, welche Gewaltthat, die Qualität für sich, die Empfindung für sich zu betrachten, beide in besondere Wissenschaften entzwei zu reissen, als wäre die Qualität etwas ohne Empfindung, die Empfindung etwas ohne Qualität.

Der absolute Geist Hegels ist nichts Anderes, als der abstracte, von sich selbst abgesonderte sogenannte endliche Geist, wie das unendliche Wesen der Theologie nichts Anderes ist, als das abstracte endliche Wesen.

Der absolute Geist offenbart oder realisirt sich nach Hegel in der Kunst, in der Religion, in der Philosophie. Das heisst auf deutsch: der Geist der Kunst, der Religion, der Philosophie ist der absolute Geist. Aber die Kunst und Religion kann man nicht von der menschlichen Empfindung, Phantasie und Anschauung, die Philosophie nicht vom Denken, kurz den absoluten Geist nicht vom subjectiven Geiste oder Wesen des Menschen absondern, ohne uns wieder

auf den alten Standpunkt der Theologie zurück zu versetzen, ohne uns den absoluten Geist als einen anderen, vom menschlichen Wesen unterschiedenen Geist, d. h. als ein ausser uns existirendes Gespenst von uns selbst vorzuspiegeln.

Der „absolute Geist" ist der „abgeschiedene Geist" der Theologie, welcher in der Hegelschen Philosophie noch als Gespenst umgeht.

Die Theologie ist Gespensterglaube. Die gemeine Theologie hat aber ihre Gespenster in der sinnlichen Imagination, die speculative Theologie in der unsinnlichen Abstraction.

Abstrahiren heisst das Wesen der Natur ausser die Natur, das Wesen des Menschen ausser den Menschen, das Wesen des Denkens ausser den Denkact setzen. Die Hegelsche Philosophie hat den Menschen sich selbst entfremdet, indem ihr ganzes System auf diesen Abstractionsacten beruht. Sie identificirt zwar wieder, was sie trennt; aber nur auf eine selbst wieder trennbare, mittelbare Weise. Der Hegelschen Philosophie fehlt unmittelbare Einheit, unmittelbare Gewissheit, unmittelbare Wahrheit.

Die unmittelbare, sonnenklare, truglose Identification des durch die Abstraction vom Menschen abgezogenen Wesens des Menschen mit dem Menschen kann nicht auf positivem Wege, kann nur als die Negation der Hegelschen Philosophie aus ihr abgeleitet, kann überhaupt nur begriffen, nur verstanden werden, wenn sie als die totale Negation der speculativen Philosophie begriffen wird, ob sie gleich die Wahrheit derselben ist. Alles steckt zwar in der Hegelschen Philosophie, aber immer zugleich mit seiner Negation, seinem Gegensatze.

Der augenfällige Beweis, dass der absolute Geist der sogenannte endliche, subjective Geist ist, also jener nicht von diesem abgesondert werden kann und darf — ist die Kunst. Die Kunst geht aus dem Gefühl hervor, dass das diesseitige Leben das wahre Leben, das Endliche das Unendliche ist — aus der Begeisterung für ein bestimmtes, wirkliches Wesen als das höchste, das göttliche Wesen. Der christliche Monotheismus hat kein Princip der künstlerischen und wissenschaftlichen Bildung in sich. Nur der Polytheismus, der sogenannte Götzendienst ist die Quelle der Kunst und Wissenschaft. Die Griechen erhoben sich nur dadurch zur Vollendung der plastischen Kunst, dass ihnen unbedingt und unbedenklich die menschliche Gestalt für die höchste Gestalt, für die Gestalt der Gottheit galt. Die Christen kamen erst da zur Poesie, als sie die christliche Theologie praktisch negirten, das weibliche Wesen als göttliches Wesen verehrten. Die Christen waren im Widerspruch mit dem Wesen ihrer Religion, wie sie es vorstellten, wie es Gegenstand ihres Bewusstseins war, Künstler und Poeten. Petrarca bereute aus Religion die Gedichte, in denen er seine Laura vergöttert hatte. Warum haben die Christen nicht, wie die Heiden, ihren religiösen Vorstellungen adäquate Kunstwerke? Warum kein sie vollkommen befriedigendes Christusbild? Weil die religiöse Kunst der Christen scheitert an dem verderblichen Widerspruch zwischen ihrem Bewusstsein und der Wahrheit. Das Wesen der christlichen Religion ist in Wahrheit das menschliche, im Bewusstsein der Christen aber ein anderes, ein nicht menschliches. Christus soll Mensch und wieder nicht Mensch sein; er ist eine Amphibolie. Die Kunst kann aber nur das Wahre, Unzweideutige darstellen.

Das entschiedene, zu Fleisch und Blut gewordene Bewusstsein, dass das Menschliche das Göttliche, das Endliche das Unendliche, ist die Quelle einer neuen Poesie und Kunst, die an Energie, Tiefe und Feuer alle bisherige übertreffen

wird. Der Glaube an das Jenseits ist ein absolut unpoetischer Glaube. Der Schmerz ist die Quelle der Poesie. Nur wer den Verlust eines endlichen Wesens als einen unendlichen Verlust empfindet, hat die Kraft zu lyrischem Feuer. Nur der schmerzliche Reiz der Erinnerung an das, was nicht mehr ist, ist der erste Künstler, der erste Idealist im Menschen. Aber der Glaube an das Jenseits macht jeden Schmerz zum Scheine, zur Unwahrheit.

Die Philosophie, welche das Endliche aus dem Unendlichen, das Bestimmte aus dem Unbestimmten ableitet, bringt es nie zu einer wahren Position des Endlichen und Bestimmten. Das Endliche wird aus dem Unendlichen abgeleitet — das heisst: das Unendliche, das Unbestimmte wird bestimmt, negirt; es wird eingestanden, dass das Unendliche ohne Bestimmung, d. h. ohne Endlichkeit nichts ist, als die Realität des Unendlichen also das Endliche gesetzt. Aber das negative Unwesen des Absoluten bleibt zu Grunde liegen; die gesetzte Endlichkeit wird daher immer wieder aufgehoben. Das Endliche ist die Negation des Unendlichen, und wieder das Unendliche die Negation des Endlichen. Die Philosophie des Absoluten ist ein Widerspruch.

Wie in der Theologie der Mensch die Wahrheit, die Realität Gottes ist — denn alle Prädicate, die Gott als Gott realisiren, Gott zu einem wirklichen Wesen machen, wie Macht, Weisheit, Güte, Liebe, selbst Unendlichkeit und Persönlichkeit, als welche den Unterschied vom Endlichen zur Bedingung haben, werden erst in und mit dem Menschen gesetzt — ebenso ist in der speculativen Philosophie die Wahrheit des Unendlichen das Endliche.

Die Wahrheit des Endlichen wird von der absoluten Philosophie nur auf indirecte, verkehrte Weise ausge-

sprochen. Wenn das Unendliche nur dann ist, nur dann Wahrheit und Wirklichkeit hat, wenn es bestimmt, d. h. wenn es nicht als Unendliches, sondern als Endliches gesetzt wird, so ist ja in Wahrheit das Endliche das Unendliche.

Die Aufgabe der wahren Philosophie ist nicht, das Unendliche als das Endliche, sondern das Endliche als das nicht Endliche, als das Unendliche zu erkennen; oder, nicht das Endliche in das Unendliche, sondern das Unendliche in das Endliche zu setzen.

Der Anfang der Philosophie ist nicht Gott, nicht das Absolute, nicht das Sein als Prädicat des Absoluten oder der Idee — der Anfang der Philosophie ist das Endliche,* das Bestimmte, das Wirkliche. Das Unendliche kann gar nicht gedacht werden, ohne das Endliche. Kannst Du die Qualität denken, definiren, ohne an eine bestimmte Qualität zu denken? Also ist nicht das Unbestimmte, sondern das Bestimmte das Erste: denn die bestimmte Qualität ist nichts Anderes als die wirkliche Qualität; der gedachten Qualität geht die wirkliche voraus.

Der subjective Ursprung und Gang der Philosophie ist auch ihr objectiver Gang und Ursprung. Ehe Du die Qualität denkst, fühlst Du die Qualität. Dem Denken geht das Leiden voran.

Das Unendliche ist das wahre Wesen des Endlichen —

* Das Wort Endlich brauche ich immer nur im Sinne der „absoluten" Philosophie, welcher vom Standpunkt des Absoluten das Reale, das Wirkliche als das Unwirkliche, Nichtige erscheint, weil ihr das Unwirkliche, das Unbestimmte für das Reale gilt, ob ihr gleich anderseits wieder vom Standpunkt der Nichtigkeit aus das Endliche, das Nichtige, als das Reale erscheint — ein Widerspruch, der besonders in der früheren Schellingschen Philosophie hervortritt, aber auch der Hegelschen noch zu Grunde liegt.

das wahre Endliche. Die wahre Speculation oder Philosophie ist nichts, als die wahre und universale Empirie.

Das Unendliche der Religion und Philosophie ist und war nie etwas Anderes, als irgend ein Endliches, irgend ein Bestimmtes, aber mystificirt, d. h. ein Endliches, ein Bestimmtes, mit dem Postulat, nichts Endliches, nichts Bestimmtes zu sein. Die speculative Philosophie hat sich desselben Fehlers schuldig gemacht wie die Theologie, — die Bestimmungen der Wirklichkeit oder Endlichkeit nur durch die Negation der Bestimmtheit, in welcher sie sind was sie sind, zu Bestimmungen, Prädicaten des Unendlichen gemacht.

Ehrlichkeit und Redlichkeit sind zu allen Dingen nütze — auch zur Philosophie. Ehrlich und redlich ist die Philosophie aber nur, wenn sie die Endlichkeit ihrer speculativen Unendlichkeit eingesteht — eingesteht also, dass z. B. das Geheimniss der Natur in Gott nichts Anderes ist, als das Geheimniss der menschlichen Natur, dass die Nacht, die sie in Gott setzt, um aus ihr das Licht des Bewusstseins zu erzeugen, nichts ist, als ihr eigenes, dunkles, instinktartiges Gefühl von der Realität und Unentbehrlichkeit der Materie.

Der bisherige Gang der speculativen Philosophie vom Abstracten zum Concreten, vom Idealen zum Realen ist ein verkehrter. Auf diesem Wege kommt man nie zur wahren, objectiven Realität, sondern immer nur zur Realisation seiner eigenen Abstractionen, und eben deswegen nie zur wahren Freiheit des Geistes; denn nur die Anschauung der Dinge und Wesen in ihrer objectiven Wirklichkeit macht den Menschen frei und ledig aller Vorurtheile. Der Uebergang vom Idealen zum Realen hat seinen Platz nur in der praktischen Philosophie.

Die Philosophie ist die Erkenntniss dessen, was ist. Die Dinge und Wesen so zu denken, so zu erkennen, wie sie sind — dies ist das höchste Gesetz, die höchste Aufgabe der Philosophie.

Das, was ist, so, wie es ist — also das Wahre wahr ausgesprochen, scheint oberflächlich; das, was ist, so, wie es nicht ist — also das Wahre unwahr, verkehrt ausgesprochen, scheint tief zu sein.

Wahrhaftigkeit, Einfachheit, Bestimmtheit sind die formellen Kennzeichen der reellen Philosophie.

Das Sein, mit dem die Philosophie beginnt, kann nicht vom Bewusstsein, das Bewusstsein nicht vom Sein abgetrennt werden. Wie die Realität der Empfindung die Qualität, und umgekehrt die Empfindung die Realität der Qualität ist, so ist auch das Sein die Realität des Bewusstseins, aber ebenso umgekehrt das Bewusstsein die Realität des Seins — das Bewusstsein erst das wirkliche Sein. Die reelle Einheit von Geist und Natur ist nur das Bewusstsein.

Alle die Bestimmungen, Formen, Kategorien, oder wie man es sonst nennen will, welche die speculative Philosophie vom Absoluten abgestreift und in das Gebiet des Endlichen, Empirischen verstossen hat, enthalten gerade das wahre Wesen des Endlichen, das wahre Unendliche, die wahren und letzten Mysterien der Philosophie.

Raum und Zeit sind die Existenzformen alles Wesens. Nur die Existenz in Raum und Zeit ist Existenz. Die Negation von Raum und Zeit ist immer nur die Negation ihrer Schranken, nicht ihres Wesens. Eine zeitlose

Empfindung, ein zeitloser Wille, ein zeitloser Gedanke, ein zeitloses Wesen sind Undinge. Wer keine Zeit überhaupt, hat auch keine Zeit, keinen Drang zum Wollen, zum Denken.

Die Negation von Raum und Zeit in der Metaphysik, im Wesen der Dinge, hat die verderblichsten praktischen Folgen. Nur wer überall auf dem Standpunkte der Zeit und des Raumes steht, hat auch im Leben Tact und praktischen Verstand. Raum und Zeit sind die ersten Kriterien der Praxis. Ein Volk, welches aus seiner Metaphysik die Zeit ausschliesst, die ewige, d. h. abstracte, von der Zeit abgesonderte Existenz vergöttert, das schliesst consequent auch aus seiner Politik die Zeit aus, vergöttert das rechts- und vernunftwidrige, antigeschichtliche Stabilitätsprincip.

Die speculative Philosophie hat die von der Zeit abgesonderte Entwicklung zu einer Form, einem Attribut des Absoluten gemacht. Diese Absonderung der Entwicklung von der Zeit ist aber ein wahres Meisterstück speculativer Willkür und der schlagende Beweis, dass die speculativen Philosophen es ebenso gemacht haben mit ihrem Absoluten, wie die Theologen mit ihrem Gotte, der alle Affecte des Menschen hat ohne Affect, liebt ohne Liebe, zürnt ohne Zorn. Entwicklung ohne Zeit ist so viel als Entwicklung ohne Entwicklung. Der Satz: das absolute Wesen entwickelt sich aus sich — ist übrigens nur umgekehrt ein wahrer, vernünftiger. Es muss also heissen: nur ein sich entwickelndes, sich zeitlich entfaltendes Wesen ist ein absolutes, d. h. wahres, wirkliches Wesen.

Raum und Zeit sind die Offenbarungsformen des wirklichen Unendlichen.

Wo keine Grenze, keine Zeit, keine Noth, da ist auch keine Qualität, keine Energie, kein Spiritus, kein Feuer, keine Liebe. Nur das nothleidende Wesen ist das nothwendige Wesen. Bedürfnisslose Existenz ist überflüssige Existenz. Was frei ist von Bedürfnissen überhaupt, hat auch kein Bedürfniss der Existenz. Ob es ist, oder nicht ist, das ist eins — eins für es selbst, eins für Andere. Ein Wesen ohne Noth ist ein Wesen ohne Grund. Nur was leiden kann, verdient zu existiren. Nur das schmerzensreiche Wesen ist göttliches Wesen. Ein Wesen ohne Leiden ist ein Wesen ohne Wesen. Ein Wesen ohne Leiden ist aber nichts Anderes, als ein Wesen ohne Sinnlichkeit, ohne Materie.

Eine Philosophie, welche kein passives Princip in sich hat; eine Philosophie, welche speculirt über Existenz ohne Zeit, über das Dasein ohne Dauer, über die Qualität ohne Empfindung, über das Wesen ohne Wesen, über das Leben ohne Leben, ohne Fleisch und Blut — eine solche Philosophie, wie die des Absoluten überhaupt, hat, als eine durchaus einseitige, nothwendig die Empirie zu ihrem Gegensatz. Spinoza hat die Materie wohl zu einem Attribut der Substanz gemacht, aber nicht als ein Princip des Leidens, sondern gerade deswegen, weil sie nicht leidet, weil sie einzig, untheilbar, unendlich ist, weil sie insofern die nämlichen Bestimmungen hat wie das ihr entgegengesetzte Attribut des Denkens, kurz, weil sie eine abstracte Materie, eine Materie ohne Materie ist, gleichwie das Wesen der Hegelschen Logik das Wesen der Natur und des Menschen ist, aber ohne Wesen, ohne Natur, ohne Mensch.

Der Philosoph muss das im Menschen, was nicht philosophirt, was vielmehr gegen die Philosophie ist, dem abstracten Denken opponirt, das also, was bei Hegel nur zur Anmerkung herabgesetzt ist, in den Text der Philosophie

aufnehmen. Nur so wird die Philosophie zu einer universalen, gegensatzlosen, unwiderleglichen, unwiderstehlichen Macht. Die Philosophie hat daher nicht mit sich, sondern mit ihrer Antithese, mit der Nichtphilosophie zu beginnen. Dieses vom Denken unterschiedene, unphilosophische, absolut antischolastische Wesen in uns ist das Princip des Sensualismus.

Die wesentlichen Werkzeuge, Organe der Philosophie sind der Kopf, die Quelle der Activität, der Freiheit, der metaphysischen Unendlichkeit, des Idealismus, und das Herz, die Quelle der Leiden, der Endlichkeit, des Bedürfnisses, des Sensualismus — theoretisch ausgedrückt: Denken und Anschauung; denn das Denken ist das Bedürfniss des Kopfes; die Anschauung, der Sinn, das Bedürfniss des Herzens. Das Denken ist das Princip der Schule, des Systems; die Anschauung das Princip des Lebens. In der Anschauung werde ich bestimmt vom Gegenstande, im Denken bestimme ich den Gegenstand; im Denken bin ich Ich, in der Anschauung Nicht-Ich. Nur aus der Negation des Denkens, aus dem Bestimmtsein vom Gegenstande, aus der Passion, aus der Quelle aller Lust und Noth, erzeugt sich der wahre, objective Gedanke, die wahre, objective Philosophie. Die Anschauung giebt das mit der Existenz unmittelbar identische, das Denken das durch die Unterscheidung, die Absonderung von der Existenz vermittelte Wesen. Nur da also, wo sich mit dem Wesen die Existenz, mit dem Denken die Anschauung, mit der Activität die Passivität, mit dem scholastischen Phlegma der deutschen Metaphysik das antischolastische, sanguinische Princip des französischen Sensualismus und Materialismus vereinigt, nur da ist Leben und Wahrheit.

Wie die Philosophie, so der Philosoph, und umgekehrt: die Eigenschaften des Philosophen, die subjectiven Be-

dingungen und Elemente der Philosophie sind auch ihre objectiven. Der wahre, der mit dem Leben, dem Menschen identische Philosoph muss gallo-germanischen Geblüts sein. Erschreckt nicht, ihr keuschen Deutschen über diese Vermischung! Schon Anno 1716 haben diesen Gedanken die *Acta Philosophorum* ausgesprochen. „Wenn wir die Teutschen und Franzosen gegen einander halten, so haben zwar dieser ihre *ingenia* mehr Hurtigkeit, jene aber mehr Solidität, und könnte man füglich sagen, das *temperamentum Gallico-germanicum* schicke sich am Besten zur Philosophie, oder ein Kind, welches einen Franzosen zum Vater, und eine Teutsche zur Mutter hat, müsste (*caeteris paribus*) ein gut *ingenium philosophicum* bekommen." Ganz richtig; nur müssen wir die Mutter zur Französin, den Vater zum Deutschen machen. Das Herz — das weibliche Princip, der Sinn für das Endliche, der Sitz des Materialismus — ist französisch gesinnt; der Kopf — das männliche Prinzip, der Sitz des Idealismus — deutsch. Das Herz revolutionirt, der Kopf reformirt; der Kopf bringt die Dinge zu Stande, das Herz in Bewegung. Aber nur wo Bewegung, Wallung, Leidenschaft, Blut, Sinnlichkeit, da ist auch Geist. Nur der *Esprit* eines Leibniz, sein sanguinisches, materialistisch-idealistisches Princip war es, was zuerst die Deutschen aus ihrem philosophischen Pedantismus und Scholasticismus herausriss.

Das Herz galt bisher in der Philosophie für die Brustwehr der Theologie. Aber gerade das Herz ist das schlechterdings antitheologische, das im Sinn der Theologie ungläubige, atheistische Princip im Menschen. Denn es glaubt an nichts Anderes, als an sich selbst, glaubt nur an die unumstössliche, göttliche, absolute Realität seines Wesens. Aber der Kopf, welcher das Herz nicht versteht, verwandelt, weil Trennen, Unterscheiden in Subject und Object, seine Sache ist, das eigene Wesen des Herzens in ein vom Herzen unterschiedenes, objectives, äusserliches Wesen. Allerdings ist dem Herzen ein anderes Wesen ein Bedürfniss,

jedoch nur ein solches Wesen, welches Seinesgleichen, nicht vom Herzen unterschieden ist, nicht dem Herzen widerspricht. Die Theologie leugnet die Wahrheit des Herzens, die Wahrheit des religiösen Affects. Der religiöse Affect, das Herz, sagt z. B.: „Gott leidet"; die Theologie dagegen sagt: Gott leidet nicht, d. h. das Herz leugnet den Unterschied Gottes vom Menschen, die Theologie behauptet ihn.

Der Theismus beruht auf dem Zwiespalt von Kopf und Herz; der Pantheismus ist die Aufhebung dieses Zwiespalts im Zwiespalt — denn er macht das göttliche Wesen nur als transcendentes immanent —; der Anthropotheismus ohne Zwiespalt. Der Anthropotheismus ist das zu Verstand gebrachte Herz; er spricht im Kopfe nur auf Verstandesweise aus, was das Herz in seiner Weise sagt. Die Religion ist nur Affect, Gefühl, Herz, Liebe, d. h. die Negation, Auflösung Gottes im Menschen. Die neue Philosophie ist daher, als die Negation der Theologie, welche die Wahrheit des religiösen Affects leugnet, die Position der Religion. Der Anthropotheismus ist die selbstbewusste Religion — die Religion, die sich selbst versteht. Die Theologie dagegen negirt die Religion unter dem Scheine, als wenn sie sie ponirte.

Schelling und Hegel sind Gegensätze. Hegel repräsentirt das männliche Princip der Selbständigkeit, der Selbstthätigkeit, kurz, das idealische Princip; Schelling das weibliche Princip der Receptivität, der Empfänglichkeit; — erst recipirte er Fichte, dann Plato und Spinoza, endlich J. Böhme, — kurz, das materialistische Princip. Hegel fehlt es an Anschauung, Schelling an Denk-, an Bestimmungskraft. Schelling ist Denker nur im Allgemeinen; aber wie es zur Sache kommt, im Besonderen, Bestimmten, verfällt er in den Somnambulismus der Imagination. Der Rationalismus bei Schelling ist nur Schein, der Irrationalismus Wahrheit.

Hegel bringt es nur zu einer abstracten, dem irrationalen Princip, Schelling nur zu einer dem rationellen Princip widersprechenden, mystischen imaginären Existenz und Realität. Hegel ergänzt den Mangel am Realismus durch derbsinnliche, Schelling durch schöne Worte. Hegel drückt das Ungemeine gemein, Schelling das Gemeine ungemein aus. Hegel macht die Dinge zu blossen Gedanken, Schelling blosse Gedanken — z. B. die Aseität in Gott — zu Dingen. Hegel täuscht die denkenden Köpfe, Schelling die nicht denkenden. Hegel macht die Unvernunft zur Vernunft, Schelling umgekehrt die Vernunft zur Unvernunft. Schelling ist die Realphilosophie im Traume, Hegel schon im Begriffe. Schelling negirt das abstracte Denken in der Phantasie, Hegel im abstracten Denken. Hegel ist als die Selbstnegation des negativen Denkens, als die Vollendung der alten Philosophie, der negative Anfang der neuen; Schelling ist die alte Philosophie mit der Einbildung, der Illusion, die neue Realphilosophie zu sein.

Die Hegelsche Philosophie ist die Aufhebung des Widerspruchs von Denken und Sein, wie ihn insbesondere Kant ausgesprochen, aber wohlgemerkt! nur die Aufhebung dieses Widerspruchs innerhalb des Widerspruchs — innerhalb des einen Elements — innerhalb des Denkens. Der Gedanke ist bei Hegel das Sein; — der Gedanke das Subject, das Sein das Prädicat. Die Logik ist das Denken im Elemente des Denkens, oder der sich selbst denkende Gedanke — der Gedanke als prädicatloses Subject, oder der Gedanke, der zugleich Subject, zugleich das Prädicat von sich ist. Das Denken aber im Elemente des Denkens ist noch abstractes; es realisirt, es entäussert sich daher. Dieser realisirte, entäusserte Gedanke ist die Natur, überhaupt das Reale, das Sein. Was ist aber das wahre Reale in diesem Realen? Der Gedanke — welcher darum auch alsbald das Prädicat der Realität wieder von sich abstreift, um seine Prädicatlosigkeit als sein wahres Wesen herzustellen. Aber eben deswegen ist Hegel nicht zum Sein

als Sein, zum freien, selbständigen, in sich selber glücklichen Sein gekommen. Hegel hat die Objecte nur gedacht als Prädicate des sich selbst denkenden Gedankens. Der nun eingestandene Widerspruch zwischen der seienden und gedachten Religion in der Hegelschen Religionsphilosophie kommt nur daher, dass auch hier, wie anderwärts, der Gedanke zum Subject, der Gegenstand, die Religion, aber zu einem blossen Prädicate des Gedankens gemacht wird.

Wer die Hegelsche Philosophie nicht aufgiebt, der giebt nicht die Theologie auf. Die Hegelsche Lehre, dass die Natur, die Realität von der Idee gesetzt — ist nur der rationelle Ausdruck von der theologischen Lehre, dass die Natur von Gott, das materielle Wesen von einem immateriellen, d. h. abstracten Wesen geschaffen ist. Am Ende der Logik bringt es die absolute Idee sogar zu einem nebulosen „Entschluss", um eigenhändig ihre Abkunft aus dem theologischen Himmel zu documentiren.

Die Hegelsche Philosophie ist der letzte Zufluchtsort, die letzte rationelle Stütze der Theologie. Wie einst die katholischen Theologen thatsächlich Aristoteliker wurden, um den Protestantismus, so müssen jetzt die protestantischen Theologen von Rechts wegen Hegelianer werden, um den „Atheismus" bekämpfen zu können.

Das wahre Verhältniss vom Denken zum Sein ist nur dieses: das Sein ist Subject, das Denken Prädicat. Das Denken ist aus dem Sein, aber das Sein nicht aus dem Denken. Sein ist aus sich und durch sich — Sein wird nur durch Sein gegeben, — Sein hat seinen Grund in sich, weil nur Sein Sinn, Vernunft, Nothwendigkeit, Wahrheit, kurz Alles in Allem ist. — Sein ist, weil Nichtsein Nichtsein, d. h. Nichts, Unsinn ist.

Das Wesen des Seins als Seins ist das Wesen der Natur. Die zeitliche Genesis erstreckt sich nur auf die Gestalten, nicht auf das Wesen der Natur.

Das Sein wird nur da vom Denken abgeleitet, wo die wahre Einheit von Denken und Sein zerrissen ist, wo man erst dem Sein seine Seele, sein Wesen durch die Abstraction genommen, und dann hintendrein wieder in dem vom Sein abgezogenen Wesen den Sinn und Grund dieses für sich selbst leeren Seins findet; gleichwie nur da die Welt aus Gott abgeleitet wird und werden muss, wo man das Wesen der Welt von der Welt willkürlich absondert.

Wer nach einem besonderen Realprincip der Philosophie speculirt, wie die sogenannten positiven Philosophen,

> Ist wie ein Thier auf dürrer Heide
> Von einem bösen Geist im Kreis herum geführt,
> Und rings umher liegt schöne, grüne Weide.

Diese schöne, grüne Weide ist die Natur und der Mensch, denn beide gehören zusammen. Schaut die Natur an, schaut den Menschen an! Hier habt ihr die Mysterien der Philosophie vor Augen.

Die Natur ist das von der Existenz ununterschiedene, der Mensch das von der Existenz sich unterscheidende Wesen. Das nicht unterscheidende Wesen ist der Grund des unterscheidenden — die Natur also der Grund des Menschen.

Die neue, die allein positive Philosophie ist die Negation aller Schulphilosophie, ob sie gleich das Wahre derselben in sich enthält, ist die Negation der Philosophie als einer abstracten, particularen, d. h. scholastischen Qualität: sie hat kein Schibolet, keine besondere Sprache, keinen besonderen Namen, kein besonderes Princip; sie

ist der denkende Mensch selbst — der Mensch, der ist und sich weiss als das selbstbewusste Wesen der Natur, als das Wesen der Geschichte, als das Wesen der Staaten, als das Wesen der Religion — der Mensch, der ist und sich weiss als die wirkliche (nicht imaginäre) absolute Identität aller Grundsätze und Widersprüche, aller activen und passiven, geistigen und sinnlichen, politischen und socialen Qualitäten — weiss, dass das pantheistische Wesen, welches die speculativen Philosophen oder vielmehr Theologen vom Menschen absonderten, als ein abstractes Wesen vergegenständlichten, nichts Anderes ist als sein eigenes unbestimmtes, aber unendlicher Bestimmungen fähiges Wesen.

Die neue Philosophie ist die Negation ebensowohl des Rationalismus, wie des Mysticismus, ebensowohl des Pantheismus, wie des Personalismus, ebensowohl des Atheismus, wie des Theismus; sie ist die Einheit aller dieser antithetischen Wahrheiten als eine absolut selbständige und lautere Wahrheit.

Die neue Philosophie hat sich bereits als Religionsphilosophie ebenso negativ, wie positiv ausgesprochen. Man darf nur die Conclusionen ihrer Analyse zu Prämissen machen, um in ihnen die Principien einer positiven Philosophie zu erkennen. Aber die neue Philosophie buhlt nicht um die Gunst des Publicums. Ihrer selbst gewiss, verschmäht sie es, das zu scheinen, was sie ist; muss aber eben deswegen unserer Zeit, welcher in den wesentlichsten Interessen der Schein für Wesen, die Illusion für Realität, der Name für die Sache gilt, das sein, was sie nicht ist. So ergänzen sich die Gegensätze! Wo das Nichts für Etwas, die Lüge für Wahrheit gilt, da muss consequenter Weise das Etwas für Nichts, die Wahrheit für Lüge gelten. Und wo man — komischer Weise gerade in dem Moment, wo die Philosophie in einem entscheidenden, univer-

salen Selbstenttäuschungsact begriffen ist — den bisher unerhörten Versuch macht, eine Philosophie lediglich auf die Gunst und Meinung des Zeitungspublicums zu gründen, da muss man auch ehrlicher und christlicher Weise philosophische Werke nur dadurch zu widerlegen suchen, dass man sie in der Augsburger Allgemeinen Zeitung beim Publicum verleumdet. O wie ehrbar, wie sittlich sind doch die öffentlichen Zustände Deutschlands!

Ein neues Princip tritt immer mit einem neuen Namen auf; d. h. es erhebt einen Namen aus einem niedrigen, zurückgesetzten Stande in den Fürstenstand — macht ihn zur Bezeichnung des Höchsten. Wenn man den Namen der neuen Philosophie, den Namen Mensch, mit „Selbstbewusstsein“ übersetzt, so legt man die neue Philosophie im Sinne der alten aus, versetzt sie wieder auf den alten Standpunkt zurück; denn das Selbstbewusstsein der alten Philosophie als abgetrennt vom Menschen ist eine Abstraction ohne Realität. Der Mensch ist das Selbstbewusstsein.

Der Sprache nach ist der Name Mensch wohl ein besonderer, aber der Wahrheit nach der Name aller Namen. Dem Menschen gebührt das Prädicat vielnamig. Was der Mensch auch immer nennt und ausspricht — immer spricht er sein eigenes Wesen aus. Die Sprache ist daher das Kriterium, wie hoch oder wie niedrig der Grad der Bildung der Menschheit. Der Name Gottes ist nur der Name dessen, was dem Menschen für die höchste Kraft, das höchste Wesen, d. h. für das höchste Gefühl, den höchsten Gedanken gilt.

Der Name Mensch bedeutet insgemein nur den Menschen mit seinen Bedürfnissen, Empfindungen, Gesinnungen — den Menschen als Person, im Unterschiede von seinem Geiste, überhaupt seinen allgemeinen öffentlichen Qualitäten — im

Unterschiede z. B. vom Künstler, Denker, Schriftsteller, Richter, gleich als wäre es nicht eine charakteristische, wesentliche Eigenschaft des Menschen, dass er Denker, dass er Künstler, dass er Richter u. s. w. ist; gleich als wäre der Mensch in der Kunst, in der Wissenschaft u. s. w. ausser sich. Die speculative Philosophie hat diese Absonderung der wesentlichen Qualitäten des Menschen vom Menschen theoretisch fixirt, und dadurch lauter abstracte Qualitäten als selbständige Wesen vergöttert. So heisst es z. B. im Hegelschen Naturrecht § 190: „Im Rechte ist der Gegenstand die Person, im moralischen Standpunkt das Subject, in der Familie das Familienglied, in der bürgerlichen Gesellschaft überhaupt der Bürger (als *bourgeois*), hier auf dem Standpunkte der Bedürfnisse ist es das Concretum der Vorstellung (?), das man Mensch nennt: es ist also erst hier und auch eigentlich nur hier vom Menschen in diesem Sinne die Rede". In diesem Sinne: also handelt es sich auch, wenn die Rede ist vom Bürger, vom Subject, vom Familienglied, von der Person, in Wahrheit immer nur von dem einen und selben Wesen, dem Menschen, nur in einem anderen Sinne, nur in einer anderen Qualität.

Alle Speculation über das Recht, den Willen, die Freiheit, die Persönlichkeit ohne den Menschen, ausser dem oder gar über dem Menschen ist eine Speculation ohne Einheit, ohne Nothwendigkeit, ohne Substanz, ohne Grund, ohne Realität. Der Mensch ist die Existenz der Freiheit, die Existenz der Persönlichkeit, die Existenz des Rechts. Nur der Mensch ist der Grund und Boden des Fichteschen Ichs, der Grund und Boden der Leibnizschen Monade, der Grund und Boden des Absoluten.

Alle Wissenschaften müssen sich auf die Natur gründen. Eine Lehre ist so lange nur eine Hypothese, so lange nicht ihre natürliche Basis gefunden ist. Dieses gilt insbesondere

von der Lehre der Freiheit. Nur der neuen Philosophie wird es gelingen, die Freiheit, die bisher eine anti- und supranaturalistische Hypothese war, zu naturalisiren.

Die Philosophie muss sich wieder mit der Naturwissenschaft, die Naturwissenschaft mit der Philosophie verbinden. Diese auf gegenseitiges Bedürfniss, auf innere Nothwendigkeit gegründete Verbindung wird dauerhafter, glücklicher und fruchtbarer sein, als die bisherige Mesalliance zwischen der Philosophie und Theologie.

Der Mensch ist das Grundwesen des Staats. Der Staat ist die realisirte, ausgebildete, explicirte Totalität des menschlichen Wesens. Im Staate werden die wesentlichen Qualitäten oder Thätigkeiten des Menschen in besonderen Ständen verwirklicht; aber in der Person des Staatsoberhauptes wieder zur Identität zurückgeführt. Das Staatsoberhaupt hat alle Stände ohne Unterschied zu vertreten; vor ihm sind sie alle gleich nothwendig, gleich berechtigt. Das Staatsoberhaupt ist der Repräsentant des universalen Menschen.

Die christliche Religion hat den Namen des Menschen mit dem Namen Gottes in den Einen Namen des Gottmenschen verbunden — den Namen des Menschen also zu einem Attribut des höchsten Wesens erhoben. Die neue Philosophie hat der Wahrheit gemäss dieses Attribut zur Substanz, das Prädicat zum Subject gemacht — die neue Philosophie ist die realisirte Idee — die Wahrheit des Christenthums. Aber eben weil sie das Wesen des Christenthums in sich hat, giebt sie den Namen des Christenthums auf. Das Christenthum hat die Wahrheit nur im Widerspruche mit der Wahrheit ausgesprochen. Die widerspruchslose, reine, unverfälschte Wahrheit ist eine neue Wahrheit — eine neue, autonomische That der Menschheit.

Grundsätze der Philosophie der Zukunft.*

1843.

1.

Die Aufgabe der neueren Zeit war die Verwirklichung und Vermenschlichung Gottes — die Verwandlung und Auflösung der Theologie in die Anthropologie.

---

* Zuerst als selbständige Schrift in der Schweiz veröffentlicht mit dem hier folgenden Vorwort:

Diese Grundsätze enthalten die Fortsetzung und weitere Begründung meiner von der schrankenlosen Willkür der deutschen Censur exilirten Thesen zur Reform der Philosophie. Dem ersten Manuscript nach waren sie auf ein ausführliches Buch berechnet; aber als ich an die Reinschrift kam, ergriff mich — ich weiss selbst nicht wie — der Geist der deutschen Censur und ich strich barbarisch. Was diese indiscrete Censur übrig gelassen, reducirt sich auf folgende wenige Bogen.

„Grundsätze der Philosophie der Zukunft" nannte ich sie deswegen, weil die Gegenwart im Allgemeinen, als eine Zeit raffinirter Illusionen und vettelhafter Vorurtheile, unfähig ist die einfachen Wahrheiten, von welchen diese Grundsätze abstrahirt sind, eben wegen dieser ihrer Einfachheit zu capiren, geschweige zu würdigen.

Die Philosophie der Zukunft hat die Aufgabe, die Philosophie aus dem Reiche der „abgeschiedenen Seelen" in das Reich der bekörperten, der lebendigen Seelen wieder einzuführen; aus der göttlichen, nichtsbedürfenden Gedankenseligkeit in das menschliche Elend herabzuziehen. Zu diesem Zwecke bedarf sie nichts weiter als einen menschlichen Verstand und menschliche Sprache. Rein und wahrhaft menschlich zu denken, zu reden und handeln, ist aber erst den kommenden Geschlechtern vergönnt. Gegenwärtig handelt es sich noch nicht darum den Menschen darzustellen, sondern darum ihn aus dem Morast, worein er versunken war, herauszuziehen. Dieser sauberen und saueren Arbeit Früchte sind auch diese Grundsätze. Ihre Aufgabe war aus der Philosophie des Absoluten, d. i. der Theologie, die Nothwendigkeit der Philosophie des Menschen, d. i. der Anthropologie, abzuleiten und durch die Kritik der göttlichen Philosophie die Kritik der menschlichen zu begründen. Sie setzen daher zu ihrer Würdigung eine genaue Bekanntschaft mit der Philosophie der neueren Zeit voraus.

Die Consequenzen dieser Grundsätze werden nicht ausbleiben.

Bruckberg, den 9. Juli 1843.

2.

Die religiöse oder praktische Weise dieser Vermenschlichung war der Protestantismus. Der Gott, welcher Mensch ist, der menschliche Gott also: Christus — dieser nur ist der Gott des Protestantismus. Der Protestantismus kümmert sich nicht mehr, wie der Katholicismus, darum, was Gott an sich selber ist, sondern nur darum, was er für den Menschen ist; er hat deshalb keine speculative oder contemplative Tendenz mehr, wie jener; er ist nicht mehr Theologie — er ist wesentlich nur Christologie, d. i. religiöse Anthropologie.

3.

Der Protestantismus negirte jedoch den Gott an sich oder Gott als Gott — denn Gott an sich ist erst eigentlicher Gott — nur praktisch; theoretisch liess er ihn bestehen. Er ist; aber nur nicht für den Menschen, d. h. den religiösen Menschen — er ist ein jenseitiges Wesen, ein Wesen, das einst erst dort im Himmel ein Gegenstand für den Menschen wird. Aber was jenseits der Religion, das liegt diesseits der Philosophie; was kein Gegenstand für jene, das ist gerade der Gegenstand für diese.

4.

Die rationelle oder theoretische Verarbeitung und Auflösung des für die Religion jenseitigen, ungegenständlichen Gottes ist die speculative Philosophie.

5.

Das Wesen der speculativen Philosophie ist nichts Anderes als das rationalisirte, realisirte, vergegenwärtigte Wesen Gottes. Die speculative Philosophie ist die wahre, die consequente, die vernünftige Theologie.

6.

Gott als Gott — als geistiges oder abstractes, d. i. nicht menschliches, nicht sinnliches, nur der Vernunft oder Intelligenz zugängliches und gegenständliches Wesen ist nichts Anderes als das Wesen der Vernunft selbst, welches aber von der gemeinen Theologie oder vom Theismus vermittelst der Einbildungskraft als ein von der Vernunft unterschiedenes, selbständiges Wesen vorgestellt wird. Es ist daher eine innere, eine heilige Noth-wendigkeit, dass das von der Vernunft unterschiedene Wesen der Vernunft endlich mit der Vernunft identificirt, das göttliche Wesen also als das Wesen der Vernunft erkannt, verwirklicht und vergegenwärtigt werde. Auf dieser Nothwendigkeit beruht die hohe geschichtliche Bedeutung der speculativen Philosophie.

Der Beweis, dass das göttliche Wesen das Wesen der Vernunft oder Intelligenz ist, liegt darin, dass die Bestimmungen oder Eigenschaften Gottes — so weit natürlich diese vernünftige oder geistige sind — nicht Bestimmungen der Sinnlichkeit oder Einbildungskraft, sondern Eigenschaften der Vernunft sind.

„Gott ist das unendliche Wesen, das Wesen ohne alle Einschränkungen.“ Aber was keine Grenze oder Schranke Gottes, das ist auch keine Schranke der Vernunft. Wo z. B. Gott ein über die Schranken der Sinnlichkeit erhabenes Wesen ist, da ist es auch die Vernunft. Wer keine andere Existenz denken kann, als eine sinnliche, wer also eine durch die Sinnlichkeit beschränkte Vernunft hat, der hat auch eben deswegen einen durch die Sinnlichkeit beschränkten Gott. Die Vernunft, welche Gott als ein unbeschränktes Wesen denkt, die denkt in Gott nur ihre eigene Unbeschränktheit. Was der Vernunft das göttliche, das ist ihr auch das wahrhaft vernünftige Wesen — d. h. das vollkommen der Vernunft entsprechende und eben deswegen sie befriedigende Wesen. Das aber, worin sich ein Wesen befriedigt, ist nichts Anderes als sein gegenständliches

Wesen. Wer sich in einem Dichter befriedigt, ist selbst eine dichterische, wer in einem Philosophen, selbst eine philosophische Natur, und dass er es ist, das wird ihm und Anderen erst in dieser Befriedigung Gegenstand. Die Vernunft „bleibt aber nicht bei den sinnlichen, endlichen Dingen stehen; sie befriedigt sich nur in dem unendlichen Wesen" — also ist uns erst in diesem Wesen das Wesen der Vernunft aufgeschlossen.

„Gott ist das nothwendige Wesen". Aber diese seine Nothwendigkeit beruht darauf, dass er ein vernünftiges, intelligentes Wesen ist. Die Welt, die Materie hat den Grund, warum sie ist und so ist, wie sie ist, nicht in sich; es ist ihr völlig einerlei, ob sie ist oder nicht ist, ob sie so oder anders ist.* Sie setzt daher nothwendig als Ursache ein anderes Wesen voraus, und zwar ein verständiges, selbstbewusstes, nach Gründen und Zwecken wirkendes Wesen. Denn nimmt man von diesem anderen Wesen die Intelligenz weg, so entsteht von Neuem die Frage nach dem Grund desselben. Die Nothwendigkeit des ersten, höchsten Wesens beruht darum auf der Voraussetzung, dass der Verstand allein das erste und höchste, das nothwendige und wahre Wesen ist. Wie überhaupt die metaphysischen oder ontotheologischen Bestimmungen erst Wahrheit und Realität haben, wenn sie auf psychologische oder vielmehr anthropologische Bestimmungen zurückgeführt werden, so hat also auch die Nothwendigkeit des göttlichen Wesens in der alten Metaphysik oder Ontotheologie erst Sinn und Verstand, Wahrheit und Realität in der psychologischen oder anthropologischen Bestimmung Gottes als eines intelligenten Wesens. Das nothwendige Wesen ist das nothwendig zu denkende, schlechterdings zu bejahende, schlechterdings unleugbare, oder unaufhebbare Wesen; aber nur als ein selbst denkendes Wesen. In dem nothwendigen

* Es versteht sich von selbst, dass ich hier, wie in allen Paragraphen, welche historische Gegenstände betreffen und entwickeln, nicht in meinem Sinne, sondern im Sinne des jedesmaligen Gegenstandes, hier also im Sinne des Theismus rede und argumentire.

Wesen beweist und zeigt also die Vernunft nur ihre eigene Nothwendigkeit und Realität.

„Gott ist das unbedingte, allgemeine — „Gott ist nicht dies und das“ — unveränderliche, ewige oder zeitlose Wesen.“ Aber Unbedingtheit, Unveränderlichkeit, Ewigkeit, Allgemeinheit sind selbst nach dem Urtheil der metaphysischen Theologie auch Eigenschaften der Vernunftwahrheiten oder Vernunftgesetze, folglich Eigenschaften der Vernunft selbst; denn was sind diese unveränderlichen, allgemeinen, unbedingten, immer und überall giltigen Vernunftwahrheiten Anderes als Ausdrücke von dem Wesen der Vernunft?

„Gott ist das unabhängige, selbständige Wesen, welches keines anderen Wesens zu seiner Existenz bedarf, folglich von und durch sich selbst ist.“ Aber auch diese abstracte metaphysische Bestimmung hat nur Sinn und Realität als eine Definition von dem Wesen des Verstandes, und sagt daher nichts weiter aus, als dass Gott ein denkendes, intelligentes Wesen, oder umgekehrt nur das denkende Wesen das göttliche ist; denn nur ein sinnliches Wesen bedarf zu seiner Existenz andere Dinge ausser ihm. Luft bedarf ich zum Athmen, Wasser zum Trinken, Licht zum Sehen, pflanzliche und thierische Stoffe zum Essen; aber nichts, wenigstens unmittelbar, zum Denken. Ein athmendes Wesen kann ich nicht denken ohne die Luft, ein sehendes nicht ohne Licht, aber das denkende Wesen kann ich für sich isolirt denken. Das athmende Wesen bezieht sich nothwendig auf ein Wesen ausser ihm, hat seinen wesentlichen Gegenstand, das wodurch es ist, was es ist, ausser sich; aber das denkende Wesen bezieht sich auf sich selbst, ist sein eigener Gegenstand, hat sein Wesen in sich selbst, ist, was es ist, durch sich selbst.

7.

Was im Theismus Object, das ist in der speculativen Philosophie Subject; was dort das nur gedachte,

vorgestellte Wesen der Vernunft, ist hier das denkende Wesen der Vernunft selbst.

Der Theist stellt sich Gott als ein ausser der Vernunft, ausser dem Menschen überhaupt existirendes, persönliches Wesen vor — er denkt als Subject über Gott als Object. Er denkt Gott als ein Wesen, d. h. seiner Vorstellung nach geistiges, unsinnliches, aber der Existenz, d. h. der Wahrheit nach sinnliches Wesen; denn das wesentliche Merkmal einer objectiven Existenz, einer Existenz ausser dem Gedanken oder der Vorstellung ist die Sinnlichkeit. Er unterscheidet Gott von sich in demselben Sinne, in welchem er die sinnlichen Dinge und Wesen als ausser ihm existirende von sich unterscheidet; kurz, er denkt Gott vom Standpunkt der Sinnlichkeit aus. Der speculative Theolog oder Philosoph dagegen denkt Gott vom Standpunkt des Denkens aus; er hat daher nicht zwischen sich und Gott in der Mitte die störende Vorstellung eines sinnlichen Wesens; er identificirt somit ohne Hinderniss das objective, gedachte Wesen mit dem subjectiven, denkenden Wesen.

Die innere Nothwendigkeit, dass Gott aus einem Object des Menschen zum Subject, zum denkenden Ich des Menschen wird, ergiebt sich aus dem bereits Entwickelten näher so: Gott ist Gegenstand des Menschen, und nur des Menschen, nicht des Thiers. Was aber ein Wesen ist, das wird nur aus seinem Gegenstand erkannt; der Gegenstand, auf den sich ein Wesen nothwendig bezieht, ist nichts Anderes als sein offenbares Wesen. So ist der Gegenstand der pflanzenfressenden Thiere die Pflanze; aber durch diesen Gegenstand unterscheiden dieselben sich wesentlich von den anderen, den fleischfressenden Thieren. So ist der Gegenstand des Auges das Licht, nicht der Ton, nicht der Geruch. Im Gegenstand des Auges ist uns aber sein Wesen offenbar. Ob Einer nicht sieht oder kein Auge hat, ist darum einerlei. Wir benennen daher auch im Leben die Dinge und Wesen nur nach ihren Gegenständen. Das Auge ist das „Lichtorgan“. Wer den Boden bebaut, ist ein Bauer; wer die Jagd

zum Object seiner Thätigkeit hat, ist ein Jäger; wer Fische fängt, ein Fischer u. s. w. Wenn also Gott — und zwar, wie er es ja ist, nothwendig und wesentlich — ein Gegenstand des Menschen ist, so ist in dem Wesen dieses Gegenstandes nur das eigene Wesen des Menschen ausgesprochen. Stelle Dir vor, ein denkendes Wesen auf einem Planeten oder gar Kometen bekäme zu Gesicht die Paar Paragraphen einer christlichen Dogmatik, welche von dem Wesen Gottes handeln. Was würde dieses Wesen aus diesen Paragraphen folgern? Etwa die Existenz eines Gottes im Sinne einer christlichen Dogmatik? Nein! es würde nur daraus folgern, dass auch auf der Erde denkende Wesen sind; es würde in den Definitionen der Erdbewohner von ihrem Gott nur Definitionen von ihrem eigenen Wesen, z. B. in der Definition: Gott ist ein Geist, nur den Beweis und Ausdruck ihres eigenen Geistes finden; kurz, es würde aus dem Wesen und den Eigenschaften des Objects auf das Wesen und die Eigenschaften des Subjects schliessen. Und mit vollem Recht; denn die Unterscheidung zwischen dem, was der Gegenstand an sich selbst, und dem, was er für den Menschen ist, fällt bei diesem Object weg. Diese Unterscheidung ist nur an ihrem Platze bei einem unmittelbar sinnlich, und eben deswegen auch noch anderen Wesen ausser dem Menschen gegebenen Gegenstande. Das Licht ist nicht nur für den Menschen da, es afficirt auch die Thiere, auch die Pflanzen, auch die unorganischen Stoffe: es ist ein allgemeines Wesen. Um zu erfahren, was das Licht ist, betrachten wir darum nicht nur die Eindrücke und Wirkungen desselben auf uns, sondern auch auf andere, von uns unterschiedene Wesen. Nothwendig, objectiv begründet ist daher hier die Unterscheidung zwischen dem Gegenstand an sich selbst und dem Gegenstand für uns, namentlich zwischen dem Gegenstand in der Wirklichkeit und dem Gegenstand in unserem Denken und Vorstellen. Gott aber ist nur ein Gegenstand des Menschen. Die Thiere und Sterne preisen Gott nur im Sinne des Menschen. Es gehört also zum Wesen Gottes selbst, dass er keinem anderen Wesen ausser dem Menschen Gegenstand, dass er ein specifisch menschlicher

Gegenstand, ein Geheimniss des Menschen ist. Wenn aber Gott nur ein Gegenstand des Menschen ist, was offenbart sich uns im Wesen Gottes? Nichts Anderes als das Wesen des Menschen. Wem das höchste Wesen Gegenstand ist, das ist selbst das höchste Wesen. Je mehr den Thieren vom Menschen Gegenstand wird, desto höher stehen sie, desto mehr nähern sie sich dem Menschen. Ein Thier, dem der Mensch als Mensch, das eigentliche menschliche Wesen Gegenstand wäre, das wäre kein Thier mehr, sondern selber Mensch. Nur ebenbürtige Wesen sind sich Gegenstand, und zwar so, wie sie an sich sind. Die Identität des göttlichen und menschlichen Wesens fällt nun allerdings auch in das Bewusstsein des Theismus. Aber weil er Gott, ungeachtet dass er das Wesen Gottes in den Geist setzt, doch zugleich als ein ausser dem Menschen existirendes, sinnliches Wesen vorstellt, so ist ihm auch diese Identität nur als sinnliche Identität, als Aehnlichkeit oder Verwandtschaft Gegenstand. Verwandtschaft drückt dasselbe aus wie Identität; aber es ist mit ihr zugleich verbunden die sinnliche Vorstellung, dass die verwandten Wesen zwei selbständige, d. i. sinnliche, ausser einander existirende Wesen sind.

8.

Die gemeine Theologie macht den Standpunkt des Menschen zum Standpunkt Gottes; die speculative dagegen macht den Standpunkt Gottes zum Standpunkt des Menschen oder vielmehr des Denkers.

Gott ist der gemeinen Theologie Object, und zwar gerade so, wie irgend ein anderes sinnliches Object; aber zugleich ist er ihr wieder Subject, und zwar Subject, gerade wie das menschliche Subject: Gott bringt Dinge ausser sich hervor, hat Beziehungen zu sich selbst und zu anderen, ausser ihm existirenden Wesen, liebt und denkt sich zugleich und andere Wesen. Kurz der Mensch macht seine Gedanken und selbst Affecte zu Gedanken und Affecten Gottes; sein Wesen, seinen Standpunkt zum Wesen und Standpunkt Gottes. Die speculative

Theologie aber kehrt dies um. In der gemeinen Theologie ist daher Gott ein Widerspruch mit sich selbst; denn er soll ein nicht-, ein übermenschliches Wesen sein, ist aber doch allen seinen Bestimmungen nach in Wahrheit ein menschliches. In der speculativen Theologie oder Philosophie ist dagegen Gott ein Widerspruch mit dem Menschen: er soll das Wesen des Menschen — wenigstens der Vernunft — sein, und ist doch in Wahrheit ein nicht-, ein übermenschliches, d. i. abstractes Wesen. Der übermenschliche Gott ist in der gemeinen Theologie nur eine erbauliche Floskel, eine Vorstellung, ein Spielzeug der Phantasie; in der speculativen Philosophie dagegen Wahrheit, bitterer Ernst. Der heftige Widerspruch, den die speculative Philosophie gefunden, hat nur darin seinen Grund, dass sie den Gott, welcher im Theismus nur ein Wesen der Phantasie, ein ferngehaltenes, unbestimmtes, nebuloses Wesen ist, zu einem gegenwärtigen, bestimmten Wesen gemacht, und dadurch den illusorischen Zauber zerstört hat, den ein entferntes Wesen im blauen Dunst der Vorstellung hat. So haben die Theisten sich darüber geärgert, dass die Logik nach Hegel die Darstellung Gottes in seinem ewigen, vorweltlichen Wesen sei und doch, z. B. in der Lehre von der Quantität, von der extensiven und intensiven Grösse, den Brüchen, den Potenzen, den Maassverhältnissen u. s. w. handle. Wie, riefen sie entsetzt aus, dieser Gott soll unser Gott sein? Und doch: was ist er Anderes als der aus dem Nebel der unbestimmten Vorstellung an das Licht des bestimmenden Gedankens hervorgezogene, der, so zu sagen, beim Wort genommene Gott des Theismus, welcher Alles nach Maass, Zahl und Gewicht geschaffen und geordnet hat? Wenn Gott Alles nach Zahl und Maass geordnet und geschaffen, also Maass und Zahl, ehe sie an den aussergöttlichen Dingen zur Wirklichkeit kamen, im Verstand, und folglich im Wesen Gottes — denn zwischen Gottes Verstand und seinem Wesen ist kein Unterschied — enthalten waren, und heute noch sind: gehört dann nicht auch die Mathematik zu den Mysterien der Theologie? Aber freilich sieht ein Wesen ganz anders in der Einbildung und Vorstellung aus, als in der Wahrheit und Wirklichkeit; kein Wunder, dass

denen, die nur nach dem Aussehen, nach dem Schein sich richten, das eine und selbe Wesen als zwei ganz verschiedene Wesen erscheint.

9.

Die wesentlichen Eigenschaften oder Prädicate des göttlichen Wesens sind die wesentlichen Eigenschaften oder Prädicate der speculativen Philosophie.

10.

Gott ist reiner Geist, reines Wesen, reine Thätigkeit — *Actus purus* — ohne Leidenschaften, ohne Bestimmungen von Aussen, ohne Sinnlichkeit, ohne Materie. Die speculative Philosophie ist dieser reine Geist, diese reine Thätigkeit, verwirklicht als Denkact — das absolute Wesen als absolutes Denken.

Wie einst die Abstraction von allem Sinnlichen und Materiellen die nothwendige Bedingung der Theologie war, so war sie auch die nothwendige Bedingung der speculativen Philosophie; nur mit dem Unterschiede, dass die Abstraction der Theologie, weil ihr Gegenstand, obwohl durch Abstraction gewonnen, doch zugleich wieder als ein sinnliches Wesen vorgestellt wurde, selbst eine gleichsam sinnliche Abstraction war, während die Abstraction der speculativen Philosophie eine geistige, gedachte ist, nur eine scientifische oder theoretische, keine praktische Bedeutung hat. Der Anfang der Descartischen Philosophie, die Abstraction von der Sinnlichkeit, von der Materie, ist der Anfang der neueren speculativen Philosophie. Aber Descartes und Leibniz betrachteten diese Abstraction nur als eine subjective Bedingung, das immaterielle göttliche Wesen zu erkennen; sie stellten sich die Immaterialität Gottes als eine von der Abstraction, vom Denken unabhängige, objective Eigenschaft vor; sie standen noch auf dem Standpunkt des Theismus, machten das immaterielle Wesen nur zum Object, aber nicht zum Subject, zum activen Princip, zum wirklichen Wesen der Philosophie selbst.

Allerdings ist auch bei Descartes und Leibniz Gott Princip der Philosophie; aber nur als ein vom Denken unterschiedenes Object — darum Princip nur im Allgemeinen, nur in der Vorstellung, nicht in der That und Wahrheit. Gott ist nur die erste und allgemeine Ursache der Materie, der Bewegung und Thätigkeit; aber die besonderen Bewegungen und Thätigkeiten, die bestimmten wirklichen materiellen Dinge, werden unabhängig von Gott betrachtet und erkannt. Leibniz und Descartes sind nur im Allgemeinen Idealisten, im Besonderen aber Materialisten. Gott nur ist der consequente, der vollständige, wahre Idealist: denn Er nur stellt alle Dinge ohne Dunkelheit sich vor, d. h. im Sinne der Leibnizschen Philosophie ohne Sinne und Einbildungskraft. Er ist reiner, d. i. von aller Sinnlichkeit und Materialität abgesonderter Verstand; für ihn sind daher die materiellen Dinge pure Verstandeswesen, pure Gedanken; für ihn existirt überhaupt gar keine Materie, denn diese beruht nur auf dunkeln, d. i. sinnlichen Vorstellungen. Aber gleichwohl hat bei Leibniz auch der Mensch schon eine gute Portion Idealismus in sich — wie wäre es auch möglich, sich ein immaterielles Wesen vorzustellen, ohne ein immaterielles Vermögen und folglich ohne immaterielle Vorstellungen zu haben? — denn er hat ausser den Sinnen und der Einbildungskraft Verstand, und der Verstand ist eben immaterielles, reines, weil denkendes Wesen; nur ist der Verstand des Menschen nicht ganz so rein, nicht in der Unbeschränktheit und Ausdehnung rein, wie der göttliche Verstand oder das göttliche Wesen. Der Mensch, respective dieser Mensch, Leibniz, ist also ein partialer, halber Idealist, nur Gott ein ganzer Idealist, nur Gott „der vollkommene Weltweise", wie er ausdrücklich von Wolf genannt wird; d. h. Gott ist die Idee des vollendeten, des bis ins Specielle durchgeführten, des absoluten Idealismus der späteren speculativen Philosophie. Denn was ist der Verstand, was das Wesen Gottes überhaupt? Nichts anderes, als der Verstand, als das Wesen des Menschen, abgesondert von den Bestimmungen, die zu einer bestimmten Zeit Schranken des

Menschen sind, seien sie nun wirkliche oder vermeintliche. Wer keinen mit seinen Sinnen entzweiten Verstand hat, die Sinne nicht für Schranken hält, der stellt sich auch nicht einen Verstand ohne Sinne als den höchsten, den wahren Verstand vor. Was ist aber die Idee einer Sache anders als ihr Wesen, gereinigt von den Beschränkungen und Verdunklungen, die sie in der Wirklichkeit, wo sie im Zusammenhange mit anderen Dingen steht, erleidet? So liegt die Schranke des menschlichen Verstandes nach Leibniz darin, dass er mit dem Materialismus, d. h. mit dunkeln Vorstellungen behaftet ist; diese dunkeln Vorstellungen entspringen selbst wieder nur daraus, dass das menschliche Wesen im Zusammenhange mit anderen Wesen, mit der Welt überhaupt steht. Aber diese Verbindung gehört nicht zum Wesen des Verstandes; sie steht vielmehr im Widerspruch mit demselben, denn er ist an sich, d. i. in der Idee, ein immaterielles, d. i. für sich selbst seiendes, isolirtes Wesen. Und diese Idee, dieser also von allen materialistischen Vorstellungen gereinigte Verstand, ist eben der göttliche Verstand. Was aber bei Leibniz nur Idee war, das wurde in der späteren Philosophie Wahrheit und Wirklichkeit. Der absolute Idealismus ist nichts Anderes als der realisirte göttliche Verstand des Leibnizschen Theismus, der systematisch durchgeführte reine Verstand, der alle Dinge ihrer Sinnlichkeit entkleidet, sie zu puren Verstandeswesen, zu Gedankendingen macht, der mit nichts Fremdartigem behaftet, nur mit sich selbst, als dem Wesen der Wesen beschäftigt ist.

11.

Gott ist ein denkendes Wesen; aber die Gegenstände, die er denkt, in sich begreift, sind, wie sein Verstand, nicht unterschieden von seinem Wesen, so dass er, indem er die Dinge denkt, nur sich selbst denkt, also in ununterbrochener Einheit mit sich selbst bleibt. Diese Einheit des Denkenden und Gedachten ist aber das Geheimniss des speculativen Denkens.

So sind z. B. in der Hegelschen Logik die Gegenstände des Denkens nicht unterschieden vom Wesen des Denkens. Das Denken ist hier in ununterbrochener Einheit mit sich selbst; die Gegenstände desselben sind nur Bestimmungen des Denkens, sie gehen rein im Gedanken auf, haben Nichts für sich, was ausser dem Denken bliebe. Aber was das Wesen der Logik, ist auch das Wesen Gottes. Gott ist ein geistiges, abstractes Wesen; aber er ist zugleich das Wesen der Wesen, das alle Wesen in sich fasst, und zwar in Einheit mit diesem seinem abstracten Wesen. Aber was sind die mit einem abstracten, geistigen Wesen identischen Wesen? Selber abstracte Wesen — Gedanken. Die Dinge, wie sie in Gott sind, sind nicht so, wie sie ausser Gott sind; sie sind vielmehr ebenso unterschieden von den wirklichen Dingen, als die Dinge, wie sie Gegenstand der Logik, von den Dingen, wie sie Gegenstand der wirklichen Anschauung sind. Worauf reducirt sich also der Unterschied zwischen dem göttlichen und dem metaphysischen Denken? nur auf einen Unterschied der Einbildung, auf den Unterschied zwischen dem nur vorgestellten und wirklichen Denken.

12.

Der Unterschied zwischen dem Wissen oder dem Denken Gottes, welches als Urbild den Dingen vorausgeht, sie schafft, und dem Wissen des Menschen, welches den Dingen nachfolgt als Abbild derselben, ist nichts Anderes als der Unterschied zwischen dem apriorischen oder speculativen und dem aposteriorischen oder empirischen Wissen.

Der Theismus stellt sich Gott, obwohl als ein denkendes oder geistiges, doch zugleich als ein sinnliches Wesen vor. Er verbindet daher mit dem Denken und Willen Gottes unmittelbar sinnliche, materielle Wirkungen — Wirkungen, die mit dem Wesen des Denkens und Willens in Widerspruch stehen, die nichts weiter als die Macht der Natur ausdrücken. Eine solche materielle Wirkung —

folglich ein blosser Ausdruck sinnlicher Macht — ist vor Allem die Schöpfung oder Hervorbringung der wirklichen, materiellen Welt. Die speculative Theologie dagegen verwandelt diesen dem Wesen des Denkens widersprechenden sinnlichen Act in einen logischen oder theoretischen Act, die materielle Hervorbringung des Gegenstands in die speculative Erzeugung aus dem Begriffe. Im Theismus ist die Welt ein zeitliches Produkt Gottes — die Welt existiert seit einigen Jahrtausenden, und ehe sie wurde, war Gott; in der speculativen Theologie dagegen ist die Welt oder Natur nach Gott nur dem Range, der Bedeutung nach: das Accidenz setzt die Substanz, die Natur die Logik voraus; dem Begriffe, aber nicht dem sinnlichen Dasein, folglich nicht der Zeit nach.

Der Theismus verlegt jedoch in Gott nicht nur das speculative, sondern auch das sinnliche, empirische Wissen und zwar in seiner höchsten Vollendung. Wie aber das vorweltliche, vorgegenständliche Wissen Gottes in dem apriorischen Wissen der speculativen Philosophie, so hat auch das sinnliche Wissen Gottes erst in den empiri-Wissenschaften der neueren Zeit seine Realisation, seine Wahrheit und Wirklichkeit gefunden. Das vollkommenste und also göttliche sinnliche Wissen ist nämlich nichts Anderes als das allersinnlichste Wissen, das Wissen der allergrössten Kleinigkeiten und unmerklichsten Einzelheiten — „Gott ist deswegen der Allwissende", sagt der h. Thomas von Aquino, „weil er die allereinzelnsten Dinge weiss" — das Wissen, welches die Haare am Haupte des Menschen nicht indiscret in einen Schopf zusammenfasst, sondern sie zählt, sie alle Haar für Haar kennt. Aber dieses göttliche Wissen, welches in der Theologie nur eine Vorstellung, eine Phantasie ist, wurde vernünftiges wirkliches Wissen in dem teleskopischen und mikroskopischen Wissen der Naturwissenschaft. Sie hat die Sterne am Himmel gezählt, die Eier in den Leibern der Fische und Schmetterlinge, die Tüpfelchen auf den Flügeln der Insecten, um sie von einander zu unterscheiden; sie hat allein in der Raupe des Weidenspinners am Kopfe 288, am Körper 1647, am Magen und den Gedärmen 2186 Muskeln

anatomisch nachgewiesen. Was will man mehr verlangen? Hier haben wir daher ein sinnfälliges Beispiel von der Wahrheit, dass die Vorstellung des Menschen von Gott die Vorstellung des menschlichen Individuums von seiner Gattung, dass Gott als der Inbegriff aller Realitäten oder Vollkommenheiten nichts Anderes ist, als der zum Nutzen des beschränkten Individuums compendiarisch zusammengefasste Inbegriff der unter die Menschen vertheilten, im Laufe der Weltgeschichte sich realisirenden Eigenschaften der Gattung. Das Gebiet der Naturwissenschaften ist seinem quantitativen Umfang nach für den einzelnen Menschen ein völlig unübersehbares, unermessliches. Wer kann zugleich die Sterne am Himmel und die Muskeln und Nerven am Leibe der Raupe zählen? Lyonet verlor sein Gesicht über der Anatomie der Weidenraupe. Wer kann zugleich die Unterschiede der Höhen und Vertiefungen im Monde und zugleich die Unterschiede der zahllosen Ammoniten und Terebrateln beobachten? Aber was nicht der einzelne Mensch weiss und kann, das wissen und können die Menschen zusammen. So hat das göttliche Wissen, das alles Einzelne zugleich weiss, seine Realität im Wissen der Gattung.

Wie mit der göttlichen Allwissenheit, ist es aber auch mit der göttlichen Allgegenwart, die sich gleichfalls im Menschen realisiert hat. Während der eine Mensch bemerkt, was auf dem Monde oder Uranus vorgeht, beobachtet ein anderer die Venus oder die Eingeweide der Raupe oder sonst einen Ort, wohin weiland unter der Herrschaft des allwissenden und allgegenwärtigen Gottes kein menschliches Auge gedrungen ist. Ja, während der Mensch diesen Stern vom Standpunkte Europas aus beobachtet, beobachtet er zugleich denselben Stern vom Standpunkte Amerikas aus. Was einem Menschen allein absolut unmöglich, ist zweien möglich. Aber Gott ist ja an allen, allen Orten zugleich, und weiss Alles, Alles ohne Unterschied zugleich. Freilich; aber nur ist zu bemerken, dass diese Allwissenheit und Allgegenwart bloss in der Vorstellung, der Einbildung existiren, und also nicht zu übersehen der schon mehrmals erwähnte wichtige Unterschied zwischen dem nur eingebildeten und dem wirklichen Ding. In der Einbildung

kann man allerdings die 4059 Muskeln einer Raupe mit einem Blicke überschauen, in der Wirklichkeit aber, wo sie ausser einander existiren, nur nach einander. So kann auch das beschränkte Individuum in seiner Einbildung sich den Umfang des menschlichen Wissens als beschränkt vorstellen, während es doch, wenn es wirklich sich dieses Wissen aneignen wollte, nun und nimmermehr an ein Ende desselben kommen würde. Man stelle sich als Beispiel nur eine Wissenschaft, die Historie z. B., vor, und löse in Gedanken die Weltgeschichte auf in die Geschichte der einzelnen Länder, diese in die Geschichte der einzelnen Provinzen, diese wieder in die Stadtchroniken, die Stadtchroniken in Familiengeschichten, in Biographien. Wie käme je ein einzelner Mensch an den Punkt, wo er ausrufen könnte: Hier bin ich am Ende des historischen Wissens der Menschheit! So erscheint uns auch in der Einbildung unsere Lebenszeit, sowohl die vergangene, als die mögliche zukünftige, sollten wir auch diese noch so sehr verlängern, ausserordentlich kurz, und wir fühlen uns daher in den Momenten solcher Einbildung gedrungen, diese vor unserer Vorstellung verschwindende Kürze durch ein unübersehbares, endloses Leben nach dem Tode zu ergänzen. Aber wie lange dauert in der Wirklichkeit auch nur ein Tag, auch nur eine Stunde! Woher dieser Unterschied? Daher: die Zeit in der Vorstellung ist die leere Zeit, also Nichts zwischen dem Anfangs- und Endpunkt unserer Rechnung; aber die wirkliche Lebenszeit ist die erfüllte Zeit, wo Berge von Schwierigkeiten aller Art zwischen dem Jetzt und dem Dann in der Mitte liegen.

13.

Die absolute Voraussetzungslosigkeit — der Anfang der speculativen Philosophie — ist nichts Anderes als die Voraussetzungs- und Anfangslosigkeit, die Aseität des göttlichen Wesens. Die Theologie unterscheidet zwischen thätigen und ruhenden Eigenschaften Gottes. Die Philosophie aber verwandelt auch die ruhenden Eigenschaften in thätige — das ganze Wesen Gottes in Thätigkeit, aber

menschliche Thätigkeit. Dies gilt auch von dem Prädicat dieses Paragraphen. Die Philosophie setzt nichts voraus — dies heisst nichts weiter als: sie abstrahirt von allen unmittelbar, d. i. sinnlich gegebenen, vom Denken unterschiedenen Objecten, kurz von Allem, wovon man abstrahiren kann, ohne aufzuhören, zu denken, und macht diesen Act der Abstraction von aller Gegenständlichkeit zum Anfang von sich. Was ist aber das absolute Wesen Anderes als das Wesen, dem nichts vorausgesetzt, dem kein Ding ausser ihm gegeben und nothwendig ist, das von allen Objecten, allen von ihm unterschiedenen und unscheidbaren sinnlichen Dingen abgezogene Wesen, welches daher dem Menschen auch nur durch die Abstraction von eben diesen Dingen Gegenstand wird? Wovon Gott frei ist, davon musst Du Dich selbst frei machen, wenn Du zu Gott kommen willst, und machst Dich also wirklich frei, wenn Du ihn Dir vorstellst. Denkst Du Dir folglich Gott als ein Wesen ohne Voraussetzung irgend eines anderen Wesens oder Objects, so denkst Du selbst ohne Voraussetzung eines äusserlichen Objects; die Eigenschaft, die Du in Gott verlegst, ist eine Eigenschaft Deines Denkens. Nur ist im Menschen Thun, was in Gott Sein ist, oder als solches vorgestellt wird. Was ist also das Ich Fichtes, welches sagt: „Ich bin schlechthin, weil ich bin", was das reine, voraussetzungslose Denken Hegels Anderes, als das in das gegenwärtige, active, denkende Wesen des Menschen verwandelte göttliche Wesen der alten Theologie und Metaphysik?

14.

Die speculative Philosophie ist, als die Verwirklichung Gottes, zugleich die Position, zugleich die Aufhebung oder Negation Gottes; zugleich Theismus, zugleich Atheismus: denn Gott ist nur so lange Gott — Gott im Sinne der Theologie — so lange er als ein vom Wesen des Menschen und der Natur unterschiedenes, selbständiges Wesen vorgestellt wird. Der Theismus, welcher als die Position Gottes zugleich die Negation Gottes ist, oder umge-

kehrt als die Verneinung Gottes zugleich noch die Bejahung desselben, ist der Pantheismus. Der eigentliche oder theologische Theismus aber ist nichts Anderes als der imaginäre Pantheismus, dieser nichts Anderes als der reelle wahre Theismus.

Was den Theismus vom Pantheismus scheidet, ist einzig die Einbildung, die Vorstellung Gottes als eines persönlichen Wesens. Alle Bestimmungen Gottes — und Gott wird nothwendig bestimmt, sonst ist er Nichts, gar nicht Object einer Vorstellung — sind Bestimmungen der Wirklichkeit, entweder der Natur oder des Menschen, oder beiden gemeine, also pantheistische Bestimmungen; denn was Gott nicht unterscheidet vom Wesen der Natur oder des Menschen, ist Pantheismus. Gott ist also nur seiner Persönlichkeit oder Existenz nach, aber nicht seinen Bestimmungen oder seinem Wesen nach von der Welt, dem Inbegriff der Natur und Menschheit, unterschieden: d. h. er wird nur vorgestellt als ein anderes Wesen, er ist aber in Wahrheit kein anderes Wesen. Der Theismus ist der Widerspruch zwischen Schein und Wesen, Vorstellung und Wahrheit, der Pantheismus die Einheit beider — der Pantheismus die nackte Wahrheit des Theismus. Alle Vorstellungen des Theismus, wenn sie ins Auge gefasst, ernstlich genommen, wenn sie durchgeführt, realisirt werden, führen nothwendig zum Pantheismus. Der Pantheismus ist der consequente Theismus. Der Theismus denkt sich Gott als die Ursache, und zwar als eine lebendige, persönliche Ursache, als den Schöpfer der Welt: Gott hat die Welt durch seinen Willen hervorgebracht. Aber der Wille reicht nicht aus. Wo einmal Wille ist, da muss auch Verstand sein: was man will, das ist nur Sache des Verstandes. Ohne Verstand kein Gegenstand. Die Dinge, die Gott hervorbrachte, waren daher vor ihrer Hervorbringung in Gott, als Objecte seines Verstandes, als Verstandeswesen. Der Verstand Gottes ist, heisst es in der Theologie, der Inbegriff aller Dinge und Wesenheiten. Woher wären sie auch sonst entsprungen als aus dem Nichts? Und es ist gleichgiltig, ob Du Dir dieses Nichts in Deiner

Einbildung selbständig vorstellst, oder es in Gott verlegst. Aber Gott enthält oder ist Alles nur auf ideale Weise, in der Weise der Vorstellung. Dieser ideale Pantheismus führt nun aber nothwendig zum realen oder wirklichen; denn vom Verstande Gottes ist nicht weit bis zum Wesen, und vom Wesen nicht weit bis zur Wirklichkeit Gottes. Wie sollte sich der Verstand vom Wesen, das Wesen von der Wirklichkeit oder Existenz Gottes trennen lassen? Sind die Dinge im Verstande Gottes, wie sollen sie ausser seinem Wesen sein? Sind sie Folgen seines Verstandes, warum nicht Folgen seines Wesens? Und wenn in Gott sein Wesen unmittelbar mit seiner Wirklichkeit identisch ist, vom Begriffe Gottes die Existenz desselben sich nicht absondern lässt, wie sollte sich im Begriffe Gottes von den Dingen der Begriff des Dinges und das wirkliche Ding trennen lassen; wie also in Gott der Unterschied stattfinden, welcher nur die Natur des endlichen, ungöttlichen Verstandes constituirt, der Unterschied zwischen dem Ding in der Vorstellung und dem Ding ausser der Vorstellung? Haben wir aber einmal keine Dinge mehr ausser dem Verstande Gottes, so haben wir bald auch keine mehr ausser dem Wesen, und endlich auch keine mehr ausser der Existenz Gottes — alle Dinge sind in Gott, und zwar in der That und Wahrheit, nicht in der Vorstellung nur; denn wo sie nur in der Vorstellung — sowohl Gottes als des Menschen — also nur ideal oder vielmehr imaginär in Gott sind, da existiren sie zugleich ausser der Vorstellung: ausser Gott. Haben wir aber einmal keine Dinge, keine Welt mehr ausser Gott, so haben wir auch keinen Gott mehr ausser der Welt — kein nur ideales, vorgestelltes, sondern ein reales Wesen; so haben wir mit einem Worte den Spinozismus oder Pantheismus.

Der Theismus stellt sich Gott als ein rein immaterielles Wesen vor. Gott aber als immateriell bestimmen, heisst nichts Anderes, als die Materie als ein nichtiges Ding, als ein Unwesen bestimmen; denn nur Gott ist das Maass des Wirklichen, nur Gott Sein, Wahrheit, Wesen; nur was von und in Gott gilt, das ist; was von Gott verneint wird, ist nicht.

Die Materie aus Gott ableiten, heisst daher nichts Anderes, als durch ihr Nichtsein ihr Sein begründen wollen; denn Ableitung ist Angabe eines Grundes, Begründung. Gott hat die Materie gemacht. Aber wie, warum, woraus? Darauf giebt der Theismus keine Antwort. Die Materie ist für ihn ein rein unerklärliches Dasein, d. h. sie ist die Grenze, das Ende der Theologie, an ihr scheitert sie, wie im Leben, so im Denken. Wie kann ich also aus der Theologie, ohne sie zu negiren, das Ende, die Negation der Theologie ableiten? Wie da, wo ihr der Verstand ausgeht, einen Erklärungsgrund, eine Auskunft suchen? Wie aus der Verneinung der Materie oder Welt, welche das Wesen der Theologie ist, aus dem Satze: die Materie ist nicht, die Bejahung der Materie, den Satz: sie ist, und zwar dem Gott der Theologie zum Trotz, herausbringen? Wie anders als durch blosse Fictionen? Die materiellen Dinge können aus Gott nur abgeleitet werden, wenn Gott selbst als ein materialistisches Wesen bestimmt wird. So nur wird Gott aus einer nur vorgestellten, eingebildeten Ursache zur wirklichen Ursache der Welt. Wer sich nicht schämt, Schuhe zu machen, der schäme sich auch nicht, ein Schuster zu sein und zu heissen. Hans Sachs war wohl Schuster und Dichter zugleich. Aber die Schuhe waren die Werke seiner Hände, seine Gedichte die Werke seines Kopfes. Wie die Wirkung, so die Ursache. Aber die Materie ist nicht Gott, sie ist vielmehr das Endliche, das Ungöttliche, das Gott Verneinende — die unbedingten Verehrer und Anhänger der Materie sind Atheisten. Der Pantheismus verbindet daher mit dem Theismus den Atheismus — mit Gott die Negation Gottes: Gott ist ein materielles, in Spinozas Sprache ein ausgedehntes Wesen.

15.

Der Pantheismus ist der theologische Atheismus, der theologische Materialismus, die Negation der Theologie, aber selbst auf dem Standpunkte der Theologie; denn er macht die Materie, die Negation Gottes zu einem

Prädicat oder Attribut des göttlichen Wesens. Wer aber die Materie zu einem Attribut Gottes macht, der erklärt die Materie für ein göttliches Wesen. Die Verwirklichung Gottes hat überhaupt zur Voraussetzung die Göttlichkeit, d. i. Wahrheit und Wesenhaftigkeit des Wirklichen. Die Vergötterung des Wirklichen, des materiell Existirenden — der Materialismus, Empirismus, Realismus, Humanismus — die Negation der Theologie ist aber das Wesen der neueren Zeit. Der Pantheismus ist daher nichts Anderes als das zum göttlichen Wesen, zu einem religionsphilosophischen Princip erhobene Wesen der neueren Zeit.

Der Empirismus oder Realismus, worunter hier überhaupt die sogenannten realen Wissenschaften, insbesondere die Naturwissenschaften verstanden werden, negirt die Theologie, aber nicht theoretisch, sondern praktisch — durch die That, indem der Realist das, was die Negation Gottes, oder wenigstens nicht Gott ist, zur wesentlichen Angelegenheit seines Lebens, zum wesentlichen Gegenstand seiner Thätigkeit macht. Wer aber Geist und Herz nur auf das Materielle, das Sinnliche concentrirt, der spricht dem Uebersinnlichen thatsächlich seine Realität ab; denn nur das ist, für den Menschen wenigstens, wirklich, was ein Objekt reeller wirklicher Thätigkeit ist. „Was ich nicht weiss, macht mich nicht heiss.“ Die Rede, man könne vom Uebersinnlichen nichts wissen, ist nur eine Ausrede. Man weiss nur dann nichts mehr von Gott und göttlichen Dingen, wenn man von ihnen nichts mehr wissen mag. Wie Vieles wusste man von Gott, wie Vieles von den Teufeln, wie Vieles von den Engeln, so lange noch diese übersinnlichen Wesen Gegenstand eines wirklichen Glaubens waren! Wofür man sich interessirt, dazu hat man auch Fähigkeit. Die Mystiker und Scholastiker des Mittelalters hatten nur darum keine Fähigkeit und Geschicklichkeit zur Naturwissenschaft, weil sie kein Interesse für die Natur hatten. Wo der Sinn nicht fehlt, da fehlen auch nicht die Sinne, die Organe. Wofür das Herz offen, das ist auch dem Verstand kein Geheimniss. So verlor denn

auch die Menschheit in neuerer Zeit nur deswegen die Organe für die übersinnliche Welt und ihre Geheimnisse, weil sie mit dem Glauben an sie auch den Sinn für sie verlor; weil ihre wesentliche Tendenz eine antichristliche, antitheologische, d. h. eine anthropologische, kosmische, realistische, materialistische Tendenz war.* Spinoza traf daher mit seinem paradoxen Satz: Gott ist ein ausgedehntes d. i. materielles Wesen, den Nagel auf den Kopf. Er fand den, für seine Zeit wenigstens, wahren philosophischen Ausdruck für materialistische Tendenz der neueren Zeit; er legitimirte, sanctionirte sie: Gott selbst ist Materialist. Spinozas Philosophie war Religion; er selbst ein Charakter. Nicht stand bei ihm, wie bei unzähligen Anderen, der Materialismus im Widerspruch mit der Vorstellung eines immateriellen, antimaterialistischen Gottes, der consequent auch nur antimaterialistische himmlische Tendenzen und Beschäftigungen dem Menschen zur Pflicht macht; denn Gott ist nichts Anderes als das Ur- und Vorbild des Menschen: wie und was Gott ist, so und das soll, so und das will der Mensch sein oder hofft er wenigstens einst zu werden. Aber nur, wo die Theorie nicht die Praxis, die Praxis nicht die Theorie verleugnet, ist Charakter, Wahrheit und Religion. Spinoza ist der Moses der modernen Freigeister und Materialisten.

16.

Der Pantheismus ist die Negation der theoretischen, der Empirismus die Negation der praktischen Theologie — der Pantheismus negirt das Princip, der Empirismus die Consequenzen der Theologie.

Der Pantheismus macht Gott zu einem gegenwärtigen, wirklichen, materiellen Wesen; der Empirismus, wozu auch der Rationalismus gehört, zu einem abwesenden, fernen, unwirklichen, negativen Wesen. Der Empirismus spricht Gott nicht die Existenz ab, aber alle positiven Bestimmungen, weil

* Die Unterschiede zwischen Materialismus, Empirismus, Realismus, Humanismus sind natürlich hier in dieser Schrift gleichgiltig.

ihr Inhalt nur ein endlicher, empirischer, das Unendliche daher kein Gegenstand für den Menschen sei. Je mehr Bestimmungen ich aber einem Wesen abspreche, desto mehr setze ich es ausser Zusammenhang mit mir, desto weniger räume ich ihm Macht und Einfluss auf mich ein, desto freier mache ich mich von ihm. Je mehr Qualitäten ich habe, desto mehr bin ich auch für Andere, desto grösser ist auch der Umfang meiner Wirkungen, meines Einflusses. Und je mehr Einer ist, desto mehr weiss man auch von ihm. Jede Negation einer Eigenschaft Gottes ist daher ein partialer Atheismus, eine Sphäre der Gottlosigkeit. So weit ich die Eigenschaft wegnehme, so weit nehme ich Gott das Sein weg. Ist z. B. Theilnahme, Barmherzigkeit keine Eigenschaft Gottes, so bin ich in meinen Leiden allein für mich — Gott ist nicht da als mein Tröster. Ist Gott die Negation alles Endlichen, so ist consequent auch das Endliche die Negation Gottes. Nur wenn Gott an mich denkt — so schliesst der Religiöse — habe auch ich Grund und Ursache, an ihn zu denken; nur in seinem Für-Mich-Sein liegt der Grund meines Für-Ihn-Seins. Dem Empirismus ist daher in Wahrheit das theologische Wesen nichts mehr, d. h. nichts Wirkliches; aber er verlegt dieses Nichtsein nicht in den Gegenstand, sondern nur in sich, in sein Wissen. Er spricht Gott nicht das Sein ab, d. h. das todte, gleichgiltige Sein; aber er spricht ihm das Sein ab, das sich als Sein beweist, das wirksame, fühlbare, ins Leben eingreifende Sein. Er bejaht Gott, aber negirt alle Consequenzen, die mit dieser Bejahung nothwendig verbunden sind. Er verwirft die Theologie, giebt sie auf; aber nicht aus theoretischen Gründen, sondern aus Widerwillen, aus Abneigung gegen die Gegenstände der Theologie, d. h. aus einem dunklen Gefühl von ihrer Unrealität. Die Theologie ist Nichts, denkt der Empiriker bei sich; aber er setzt noch hinzu: für mich, d. h. sein Urtheil ist ein subjectives, pathologisches; denn er hat nicht die Freiheit, aber auch nicht die Lust und den Beruf, die Gegenstände der Theologie vor das Forum der Vernunft zu ziehen. Dies ist der Beruf der Philosophie.

Die Aufgabe der neueren Philosophie war daher keine andere, als das pathologische Urtheil des Empirismus, dass es mit der Theologie nichts sei, zu einem theoretischen, objectiven Urtheil zu erheben, — die indirecte, unbewusste, negative Negation der Theologie in eine directe, positive, bewusste Negation zu verwandeln. Wie lächerlich ist es darum, den „Atheismus" der Philosophie unterdrücken zu wollen, ohne zugleich den Atheismus der Empirie zu unterdrücken! Wie lächerlich, die theoretische Negation des Christenthums zu verfolgen, und doch zugleich die thatsächlichen Negationen des Christenthums, von denen die neuere Zeit wimmelt, bestehen zu lassen! Wie lächerlich, zu meinen, dass mit dem Bewusstsein, d. h. dem Symptom des Uebels auch zugleich die Ursache des Uebels aufgehoben sei! Ja, wie lächerlich! Und doch wie reich an solchen Lächerlichkeiten ist die Geschichte! Sie wiederholen sich in allen kritischen Zeiten. Kein Wunder; in der Vergangenheit lässt man sich Alles gefallen, anerkennt man die Nothwendigkeit der vorgefallenen Veränderungen und Revolutionen; aber gegen die Anwendung auf den gegenwärtigen Fall sträubt man sich immer mit Händen und Füssen; die Gegenwart macht man aus Kurzsichtigkeit und Bequemlichkeit zu der Ausnahme von der Regel.

17.

Die Erhebung der Materie zu einer göttlichen Wesenheit ist unmittelbar zugleich die der Vernunft zu einer göttlichen Wesenheit. Was der Theist aus Gemüthsbedürfniss, aus Verlangen nach unbegrenzter Glückseligkeit, vermittelst der Einbildungskraft von Gott verneint, das bejaht der Pantheist von Gott aus Vernunftbedürfniss. Die Materie ist der Vernunft ein wesentlicher Gegenstand. Wäre keine Materie, so hätte die Vernunft keinen Reiz und Stoff zum Denken, keinen Inhalt. Die Materie kann man nicht aufgeben, ohne die Vernunft aufzugeben; nicht anerkennen, ohne die Vernunft anzuerkennen.

Materialisten sind Rationalisten. Aber der Pantheismus bejaht die Vernunft als eine göttliche Wesenheit nur indirect — nur so, dass er Gott aus einem Wesen der Einbildungskraft, welches er als ein persönliches Wesen im Theismus ist, zu einem Vernunftgegenstande, einem Vernunftwesen macht; die directe Apotheose der Vernunft ist der Idealismus. Der Pantheismus führt nothwendig zum Idealismus. Der Idealismus verhält sich zum Pantheismus gerade wie dieser zum Theismus.

Wie das Object, so das Subject. Nicht den Sinnen, sondern nur dem Verstand ist nach Descartes das Wesen der körperlichen Dinge, der Körper als Substanz Gegenstand; aber eben deswegen ist auch nicht der Sinn sondern der Verstand nach Descartes das Wesen des wahrnehmenden Subjects, des Menschen. Nur dem Wesen ist Wesen als Object gegeben. Die Meinung hat nach Plato nur die unbeständigen Dinge zum Object, aber darum ist sie selbst das unbeständige, veränderliche Wissen — eben nur Meinung. Das Wesen der Musik ist dem Musiker das höchste Wesen — darum das Gehör das höchste Organ; er verliert lieber die Augen, als die Ohren; der Naturforscher dagegen lieber die Ohren, als die Augen, weil sein objectives Wesen das Licht. Vergöttere ich den Ton, so vergöttere ich das Ohr. Sage ich also wie der Pantheist: Die Gottheit, oder, was eins ist, das absolute Wesen, die absolute Wahrheit und Realität, ist nur für die Vernunft, nur der Vernunft Gegenstand, so erkläre ich Gott für ein Vernunftding oder Vernunftwesen, und spreche dadurch indirect nur die absolute Wahrheit und Realität der Vernunft aus. Und es ist daher nothwendig, dass die Vernunft auf sich selbst zurückgeht, diese verkehrte Selbstanerkennung umkehrt, sich direct als die absolute Wahrheit ausspricht, sich selbst unmittelbar, ohne das Zwischenglied eines Objectes, als die absolute Wahrheit Gegenstand wird. Der Pantheist sagt dasselbe, was der Idealist, nur spricht jener objectiv oder realistisch aus, was dieser subjectiv oder idealistisch. Jener hat seinen Idealismus im Gegenstande — ausser der Substanz, ausser Gott ist Nichts, alle

Dinge sind nur Bestimmungen Gottes. Dieser hat seinen Pantheismus im Ich — ausser dem Ich ist Nichts, alle Dinge sind nur als Objecte des Ich. Aber gleichwohl ist der Idealismus die Wahrheit des Pantheismus; denn Gott oder die Substanz ist nur das Object der Vernunft, des Ich, des denkenden Wesens. Glaube, denke ich überhaupt keinen Gott, so habe ich keinen Gott; er ist für mich nur durch mich, für die Vernunft nur durch die Vernunft; — das *A priori*, das erste Wesen ist also nicht das gedachte, sondern das denkende Wesen, nicht das Object, sondern das Subject. So nothwendig die Naturwissenschaft vom Lichte auf das Auge, so nothwendig ging die Philosophie von den Gegenständen des Denkens auf das: Ich denke zurück. Was ist das Licht, als erleuchtendes, hell machendes Wesen, als Object der Optik, ohne das Auge? Nichts. Und so weit geht die Naturwissenschaft. Aber, was ist — so fragt nun weiter die Philosophie — das Auge ohne Bewusstsein? Gleichfalls Nichts — ob ich sehe ohne Bewusstsein oder nicht sehe, ist identisch. Erst das Bewusstsein des Sehens ist die Wirklichkeit des Sehens oder wirkliches Sehen. Aber warum glaubst Du, dass etwas ist ausser Dir? Weil Du etwas siehst, hörst, fühlst. Also ist dieses Etwas erst als Object des Bewusstseins ein wirkliches Etwas, ein wirkliches Object — also das Bewusstsein die absolute Realität oder Wirklichkeit, das Maass aller Existenz. Alles, was ist, ist nur als seiend für das Bewusstsein, als Bewusstes; denn Bewusstsein ist erst Sein. So verwirklicht sich im Idealismus das Wesen der Theologie; im Ich, im Bewusstsein, das Wesen Gottes. Ohne Gott kann Nichts sein, Nichts gedacht werden; das heisst im Sinne des Idealismus: Alles ist nur als, sei es nun wirklicher oder möglicher, Gegenstand des Bewusstseins; Sein heisst Gegenstand sein, setzt also Bewusstsein voraus. Die Dinge, die Welt überhaupt ist ein Werk, ein Produkt des absoluten Wesens, Gottes; aber dieses absolute Wesen ist ein Ich, ein bewusstes, denkendes Wesen — also ist die Welt, wie Descartes vortrefflich vom Standpunkte des

Theismus aus sagt, ein *Ens rationis divinae,* ein Gedankending, ein Hirngespinst Gottes. Aber dieses Gedankending ist im Theismus, in der Theologie, selbst wieder nur eine vage Vorstellung. Realisiren wir daher diese Vorstellung, führen wir, so zu sagen, praktisch aus, was im Theismus nur Theorie ist, so haben wir die Welt als Product des Ich (Fichte), oder — wenigstens so, wie sie uns erscheint, wie wir sie anschauen — als ein Werk oder Product unserer Anschauung, unseres Verstandes (Kant). „Die Natur wird von den Gesetzen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt abgeleitet." „Der Verstand schöpft seine Gesetze (*a priori*) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor." Der Kantsche Idealismus, wo sich die Dinge nach dem Verstande, nicht der Verstand nach den Dingen richtet, ist daher nichts Anderes, als die Verwirklichung der theologischen Vorstellung vom göttlichen Verstande, der nicht von den Dingen bestimmt wird, sondern umgekehrt diese bestimmt. Wie thöricht ist es darum, den Idealismus im Himmel, d. h. den Idealismus der Einbildung, als eine göttliche Wahrheit anzuerkennen, aber den Idealismus auf Erden, d. h. den Idealismus der Vernunft, als einen menschlichen Irrthum zu verwerfen! Leugnet Ihr den Idealismus, nun, so leugnet auch Gott! Gott nur ist der Urheber des Idealismus. Wollt Ihr die Consequenzen nicht, so wollt auch das Princip nicht! Der Idealismus ist nichts, als der rationelle oder rationalisirte Theismus. Aber der Kantsche Idealismus ist noch ein beschränkter Idealismus — der Idealismus auf dem Standpunkte des Empirismus. Dem Empirismus ist Gott, der schon oben gegebenen Entwicklung zufolge, nur noch ein Wesen in der Vorstellung, in der Theorie — Theorie im gewöhnlichen, schlechten Sinne — aber nicht in der That und Wahrheit; ein Ding an sich, aber nicht mehr ein Ding für ihn; denn die Dinge für ihn sind allein die empirischen, wirklichen Dinge. Die Materie ist die einzige Materie seines Denkens — er hat daher keine Materialien mehr für Gott; Gott ist, aber er ist für uns eine *Tabula rasa,* ein leeres Wesen, ein blosser Gedanke. Gott — Gott, wie wir ihn vor-

stellen, denken — ist unser Ich, unser Verstand, unser Wesen; aber dieser Gott ist nur eine Erscheinung von uns für uns, nicht Gott an sich. Kant ist der noch im Theismus befangene Idealismus. Wir sind oft längst von einer Sache, einer Lehre, einer Idee der That nach frei, aber gleichwohl sind wir es noch nicht im Kopfe; sie ist keine Wahrheit mehr in unserem Wesen — sie war es vielleicht nie — aber sie ist noch eine theoretische Wahrheit, d. h. eine Schranke unseres Kopfes. Der Kopf, weil er die Dinge am Gründlichsten nimmt, wird auch am Spätesten frei. Die theoretische Freiheit ist, wenigstens in vielen Dingen, die letzte Freiheit. Wie Viele sind Republikaner von Herzen, von Gesinnung, aber im Kopfe können sie nicht über die Monarchie hinaus; ihr republikanisches Herz scheitert an den Einwürfen und Schwierigkeiten, welche der Verstand macht. So ist es denn auch mit dem Theismus Kants. Kant hat die Theologie in der Moral, das göttliche Wesen im Willen realisirt und negirt. Der Wille ist Kant das wahre, ursprüngliche, unbedingte, von sich selbst anfangende Wesen. Kant vindicirt also in der That die Prädicate der Gottheit dem Willen; sein Theismus hat daher nur noch die Bedeutung einer theoretischen Schranke. Der von der Schranke des Theismus freie Kant ist Fichte — der „Messias der speculativen Vernunft." Fichte ist der Kantsche Idealismus, aber auf dem Standpunkte des Idealismus. Nur auf dem empirischen Standpunkte giebt es nach Fichte einen von uns unterschiedenen, ausser uns seienden Gott; aber in Wahrheit, auf dem Standpunkte des Idealismus, ist das Ding an sich, ist Gott — denn Gott ist das eigentliche Ding an sich — nur das Ich an sich, d. h. das vom Individuum, vom empirischen Ich, unterschiedene Ich. Ausser dem Ich giebt es keinen Gott: „unsere Religion ist die Vernunft." Aber der Fichtesche Idealismus ist nur die Negation und Realisation des abstracten und formalen Theismus, des Monotheismus; nicht des religiösen, materiellen, inhaltserfüllten Theismus, des Tritheismus, dessen Realisation erst der „absolute", der Hegelsche Idealismus ist. Oder:

Fichte hat den Gott des Pantheismus nur inwiefern er ein denkendes Wesen, aber nicht wiefern er ein ausgedehntes, materielles Wesen ist, realisirt. Fichte ist der theistische Idealismus, Hegel der pantheistische Idealismus.

18.

Die neuere Philosophie hat das von der Sinnlichkeit, der Welt, dem Menschen abgesonderte und unterschiedene göttliche Wesen verwirklicht und aufgehoben — aber nur im Denken, in der Vernunft, und zwar einer gleichfalls von der Sinnlichkeit, der Welt, dem Menschen abgesonderten und unterschiedenen Vernunft. Das heisst, die neuere Philosophie hat nur die Gottheit des Verstandes bewiesen — nur den und zwar abstracten Verstand als das göttliche, das absolute Wesen erkannt. Die Definition Descartes' von sich, als Geist: Mein Wesen besteht einzig darin, dass ich denke, — ist die Definition der neueren Philosophie von sich. Der Wille des Kantschen und Fichteschen Idealismus ist selbst ein pures Verstandeswesen, und die Anschauung, die Schelling, im Gegensatz zu Fichte, mit dem Verstande verband, nur Phantasie, keine Wahrheit, kommt also nicht in Betracht.

Die neuere Philosophie ist von der Theologie ausgegangen — sie ist selbst nichts Anderes als die in Philosophie aufgelöste und verwandelte Theologie. Das abstracte und transcendente Wesen Gottes konnte daher selbst nur auf eine abstracte und transcendente Weise verwirklicht und aufgehoben werden. Um Gott in die Vernunft zu verwandeln, musste die Vernunft selbst die Beschaffenheit des abstracten göttlichen Wesens annehmen. Die Sinne, sagt Descartes, geben keine wahre Realität, kein Wesen, keine Gewissheit — nur der von den Sinnen abgezogene Verstand giebt Wahrheit. Woher dieser Zwiespalt zwischen dem Verstande und den Sinnen? Nur aus der Theologie kommt er. Gott ist kein sinnliches Wesen, er ist vielmehr die Negation

aller Bestimmungen der Sinnlichkeit, wird nur erkannt durch die Abstraction von derselben; aber er ist Gott, d. h. das allerwahrste, allerrealste, allergewisseste Wesen. Woher soll also Wahrheit in die Sinne kommen — in die Sinne, die geborene Atheisten sind? Gott ist das Wesen, bei dem sich die Existenz nicht vom Wesen, vom Begriffe absondern lässt, das gar nicht anders, denn als seiend gedacht werden kann. Descartes verwandelt dieses objective Wesen in ein subjectives, den ontologischen Beweis in einen psychologischen; das, „weil Gott denkbar ist, darum existirt er", in das „Ich denke, also bin ich". Wie sich in Gott nicht da Sein vom Gedachtwerden, so lässt sich in mir — als Geist, der aber mein Wesen — nicht das Sein vom Denken absondern; und wie dort, so constituirt auch hier diese Unzertrennlichkeit das Wesen. Ein Wesen, das nur ist — gleichviel, ob an sich oder für mich — als Gedachtes, als Gegenstand der Abstraction von aller Sinnlichkeit, realisirt und versubjectivirt sich nothwendig auch nur in einem Wesen, das nur ist als denkendes, dessen Wesenheit nur das abstracte Denken.

19.

Die Vollendung der neueren Philosophie ist die Hegelsche Philosophie. Die historische Nothwendigkeit und Rechtfertigung der neuen Philosophie knüpft sich daher hauptsächlich an die Kritik Hegels.

20.

Die neue Philosophie hat, ihrem historischen Ausgangspunkte nach, dieselbe Aufgabe und Stellung der bisherigen Philosophie gegenüber, welche diese der Theologie gegenüber hatte. Die neue Philosophie ist die Realisation der Hegelschen, überhaupt bisherigen Philosophie — aber eine Realisation, die zugleich die Negation und zwar widerspruchlose Negation derselben ist.

21.

Der Widerspruch der neueren Philosophie, insbesondere des Pantheismus, dass er die Negation der Theologie auf dem Standpunkte der Theologie ist, oder die Negation der Theologie, welche selbst wieder Theologie ist: dieser Widerspruch charakterisirt insbesondere die Hegelsche Philosophie.

Das immaterielle Wesen, das Wesen, wie es pures Verstandesobject, reines Verstandeswesen, ist der neueren Philosophie, so auch der Hegelschen, allein das wahre, das absolute Wesen — Gott. Selbst die Materie, die Spinoza zum Attribut der göttlichen Substanz macht, ist ein metaphysisches Ding, ein pures Verstandeswesen; denn die wesentliche Bestimmung der Materie im Unterschied von dem Verstande, der Denkthätigkeit, die Bestimmung, ein leidendes Wesen zu sein, ist ihr genommen. Aber Hegel unterscheidet sich von der früheren Philosophie dadurch, dass er das Verhältniss des materiellen, sinnlichen Wesens zum immateriellen anders bestimmt. Die früheren Philosophen und Theologen dachten das wahre, das göttliche Wesen als ein von Natur, an sich von der Sinnlichkeit oder Materie abgelöstes, befreites Wesen; nur in sich selbst verlegten sie die Mühe und Arbeit der Abstraction, des sich Freimachens vom Sinnlichen, um zu dem zu kommen, was an sich selber davon frei ist. In dieses Freisein setzten sie die Seligkeit des göttlichen, in dieses sich Freimachen die Tugend des menschlichen Wesens. Hegel dagegen machte diese subjective Thätigkeit zur Selbstthätigkeit des göttlichen Wesens. Gott selbst muss sich dieser Arbeit unterziehen, sich, wie die Heroen des Heidenthums, durch Tugend seine Gottheit erkämpfen. So nur wird die Freiheit des Absoluten von der Materie, die ausserdem nur Voraussetzung, nur Vorstellung ist, That und Wahrheit. Aber diese Selbstbefreiung von der Materie kann nur in Gott gesetzt werden, wenn zugleich die Materie in ihn gesetzt wird. Wie kann sie aber in ihn gesetzt werden? Nur dadurch, dass er sie selbst setzt. Aber in Gott ist nur Gott. Also nur dadurch, dass er sich selbst als Materie,

als Nicht-Gott, als sein Anderes setzt. Die Materie ist so kein dem Ich, dem Geiste, auf eine unbegreifliche Weise vorausgehender Gegensatz: sie ist die Selbstentäusserung des Geistes. Damit bekommt die Materie selbst Geist und Verstand; sie ist aufgenommen in das absolute Wesen als ein Lebens-, Bildungs- und Entwicklungsmoment desselben. Zugleich ist sie aber doch wieder als ein nichtiges, unwahres Wesen gesetzt, indem erst das aus dieser Entäusserung sich herstellende, d. h. die Materie, die Sinnlichkeit von sich abstreifende Wesen als das Wesen in seiner Vollendung, in seiner wahren Gestalt und Form ausgesprochen wird. Das Natürliche, Materielle, Sinnliche — und zwar das Sinnliche nicht im gemeinen, moralischen, sondern metaphysischen Sinne — ist also auch hier das zu Negirende, wie in der Theologie die durch die Erbsünde vergiftete Natur. Es wird zwar aufgenommen in die Vernunft, das Ich, den Geist; aber es ist das Unvernünftige in der Vernunft, das Nicht-Ich im Ich, das Negative desselben: wie bei Schelling die Natur in Gott das Nicht-Göttliche in Gott, in ihm ausser ihm ist; wie in der Descartischen Philosophie der Leib, wenn gleich mit mir, mit dem Geiste verbunden, dennoch ausser mir ist, nicht zu mir, zu meinem Wesen gehört, und es daher gleichgiltig ist, ob er mit mir verbunden ist oder nicht ist. Die Materie bleibt im Widerspruch mit dem von der Philosophie als wahres Wesen vorausgesetzten Wesen.

Die Materie wird zwar in Gott gesetzt, d. h. als Gott gesetzt, und die Materie als Gott setzen ist so viel als sagen: es ist kein Gott; also so viel als die Theologie aufheben, die Wahrheit des Materialismus anerkennen. Aber zugleich ist doch die Wahrheit des Wesens der Theologie noch vorausgesetzt. Der Atheismus, die Negation der Theologie, wird daher wieder negirt, d. h. die Theologie durch die Philosophie wieder hergestellt. Gott ist Gott erst dadurch, dass er die Materie, die Negation Gottes, überwindet, negirt. Und erst die Negation der Negation ist nach Hegel wahre Position. Am Ende sind wir daher wieder, wovon wir anfänglich ausgegangen — im Schoosse der christlichen Theologie. So

haben wir schon im obersten Princip der Hegelschen Philosophie das Princip und Resultat seiner Religionsphilosophie, dass die Philosophie die Dogmen der Theologie nicht aufhebe, sondern nur aus der Negation des Rationalismus wieder herstelle, sie nur vermittle. Das Geheimniss der Hegelschen Dialektik ist zuletzt nur dieses, dass er die Theologie durch die Philosophie, und dann wieder die Philosophie durch die Theologie negirt. Anfang und Ende bildet die Theologie; in der Mitte steht die Philosophie, als die Negation der ersten Position; aber die Negation der Negation ist die Theologie. Erst wird Alles umgeworfen, aber dann wieder Alles an seinen alten Platz gestellt, wie bei Descartes. Die Hegelsche Philosophie ist der letzte grossartige Versuch, das verlorene, untergegangene Christenthum durch die Philosophie wieder herzustellen, und zwar dadurch, dass, wie überhaupt in der neueren Zeit, die Negation des Christenthums mit dem Christenthum selbst identificirt wird. Die vielgepriesene speculative Identität des Geistes und der Materie, des Unendlichen und Endlichen, des Göttlichen und Menschlichen ist nichts weiter, als der unselige Widerspruch der neueren Zeit — die Identität von Glaube und Unglaube, Theologie und Philosophie, Religion und Atheismus, Christenthum und Heidenthum auf seinem höchsten Gipfel, auf dem Gipfel der Metaphysik. Nur dadurch wird dieser Widerspruch bei Hegel den Augen entrückt, verdunkelt, dass die Negation Gottes, der Atheismus, zu einer objectiven Bestimmung Gottes gemacht — Gott als ein Process und als ein Moment dieses Processes der Atheismus bestimmt wird. Aber so wenig der aus dem Unglauben wieder hergestellte Glaube ein wahrer, weil stets mit seinem Gegensatz behafteter Glaube ist, so wenig ist der aus seiner Negation sich wieder herstellende Gott ein wahrer, vielmehr ein sich selbst widersprechender, ein atheistischer Gott.

22.

Wie das göttliche Wesen nichts Anderes ist, als das Wesen des Menschen, befreit von der Schranke der Natur,

so ist das Wesen des absoluten Idealismus nichts Anderes, als das Wesen des subjectiven Idealismus, befreit von der, und zwar vernünftigen, Schranke der Subjectivität, d. h. von der Sinnlichkeit oder Gegenständlichkeit überhaupt. Die Hegelsche Philosophie lässt sich daher unmittelbar aus dem Kantschen und Fichteschen Idealismus ableiten.

Kant sagt: „Wenn wir die Gegenstände der Sinne, wie billig, als blosse Erscheinungen ansehen, so gestehen wir hierdurch doch zugleich, dass ihnen Ding an sich selbst zum Grunde liege, ob wir dasselbe gleich nicht, wie es an sich beschaffen sei, sondern nur seine Erscheinung, d. i. die Art, wie unsere Sinne von diesem unbekannten Etwas afficirt werden, kennen. Der Verstand also, eben dadurch, dass er Erscheinungen annimmt, gesteht auch das Dasein von Dingen an sich selbst zu, und insofern können wir sagen, dass die Vorstellung solcher Wesen, die den Erscheinungen zum Grunde liegen, mithin blosser Verstandeswesen, nicht allein zulässig, sondern auch unvermeidlich sei.“ Die Gegenstände der Sinne, der Erfahrung sind also für den Verstand blosse Erscheinung, keine Wahrheit; sie befriedigen also nicht den Verstand, d. h. sie entsprechen nicht seinem Wesen. Der Verstand ist folglich durch die Sinnlichkeit keineswegs in seinem Wesen beschränkt; sonst würde er die sinnlichen Dinge nicht für Erscheinungen, sondern für blanke Wahrheit nehmen. Was mich nicht befriedigt, begrenzt und beschränkt mich auch nicht. Und dennoch sollen die Verstandeswesen keine wirklichen Objecte für den Verstand sein! Die Kantsche Philosophie ist der Widerspruch von Subject und Object, Wesen und Existenz, Denken und Sein. Das Wesen fällt hier in den Verstand, die Existenz in die Sinne. Die Existenz ohne Wesen ist blosse Erscheinung — das sind die sinnlichen Dinge — das Wesen ohne Existenz ist blosser Gedanke — das sind die Verstandeswesen, die *Noumena*; sie werden gedacht, aber es fehlt ihnen die Existenz — wenigstens die Existenz für uns

— die Objectivität; sie sind die Dinge an sich, die wahren Dinge; nur sind sie keine wirklichen Dinge, und folglich auch keine Dinge für den Verstand, d. h. keine von ihm bestimm- und erkennbaren. Aber welch ein Widerspruch, die Wahrheit von der Wirklichkeit, die Wirklichkeit von der Wahrheit abzutrennen! Heben wir daher diesen Widerspruch auf, so haben wir die Identitätsphilosophie, wo die Verstandesobjecte, die gedachten Dinge als die wahren auch die wirklichen sind; wo das Wesen und die Beschaffenheit des Objects des Verstandes dem Wesen und der Beschaffenheit des Verstandes oder Subjects entspricht; wo also das Subject nicht mehr beschränkt und bedingt ist durch einen ausser ihm existirenden, seinem Wesen widersprechenden Stoff. Aber das Subject, das kein Ding mehr ausser sich, und folglich keine Schranken mehr in sich hat, ist nicht mehr „endliches" Subject — nicht mehr das Ich, dem ein Object gegenübersteht — ist das absolute Wesen, dessen theologischer oder populärer Ausdruck das Wort Gott ist. Es ist zwar dasselbe Subject, dasselbe Ich, wie im subjectiven Idealismus, — aber ohne Schranken; das Ich, das daher auch nicht mehr Ich, subjectives Wesen zu sein scheint, und deswegen auch nicht mehr Ich heisst.

23.

Die Hegelsche Philosophie ist der umgekehrte — der theologische Idealismus, wie die Spinozische Philosophie der theologische Materialismus ist. Sie hat das Wesen des Ichs ausser das Ich gesetzt, vom Ich abgesondert, als Substanz, als Gott vergegenständlicht; aber dadurch wieder — also indirect, verkehrt — die Göttlichkeit des Ich ausgesprochen, dass sie dasselbe, wie Spinoza die Materie, zu einem Attribut oder zur Form der göttlichen Substanz machte: das Bewusstsein des Menschen von Gott ist das Selbstbewusstsein Gottes. Das heisst: das Wesen gehört Gott an, das Wissen dem Menschen. Aber das Wesen Gottes ist bei Hegel in der That

nichts Anderes als das Wesen des Denkens, oder das Denken abstrahirt von dem Ich, dem Denkenden. Die Hegelsche Philosophie hat das Denken, also das subjective Wesen, aber gedacht ohne Subject, also als ein von demselben unterschiedenes Wesen vorgestellt, zum göttlichen, absoluten Wesen gemacht.

Das Geheimniss der „absoluten" Philosophie ist daher das Geheimniss der Theologie. Wie diese die Bestimmungen des Menschen dadurch zu göttlichen Bestimmungen macht, dass sie dieselben der Bestimmtheit beraubt, in welcher sie sind, was sie sind, gerade so macht es auch die absolute Philosophie. „Das Denken der Vernunft ist Jedem zuzumuthen; um sie als absolut zu denken, um also auf den Standpunkt zu gelangen, welchen ich fordere, muss vom Denken abstrahirt werden. Dem, welcher die Abstraction macht, hört die Vernunft unmittelbar auf, etwas Subjectives zu sein, wie sie von den Meisten vorgestellt wird; ja sie kann selbst nicht mehr als etwas Objectives gedacht werden, da ein Objectives oder Gedachtes nur im Gegensatz gegen ein Denkendes möglich wird, von dem hier völlig abstrahirt ist; sie wird also durch jene Abstraction zu dem wahren An sich, welches eben in den Indifferenzpunkt des Subjectiven und Objectiven fällt." So Schelling. Ebenso ist es bei Hegel. Das seiner Bestimmtheit, in der es Denken, Thätigkeit der Subjectivität ist, beraubte Denken ist das Wesen der Hegelschen Logik. Der dritte Theil der Logik ist und heisst sogar ausdrücklich die subjective Logik, und gleichwohl sollen die Formen der Subjectivität, welche der Gegenstand derselben sind, nicht subjective sein. Der Begriff, das Urtheil, der Schluss, ja selbst die einzelnen Schluss- und Urtheilsformen, wie das problematische, assertorische Urtheil, sind nicht Begriffe, Urtheile, Schlüsse von uns; nein! sie sind objective, an und für sich seiende, absolute Formen. So entäussert und entfremdet die absolute Philosophie dem Menschen sein eigenes Wesen, seine eigene Thätigkeit! Daher die Gewalt, die Tortur, die sie unserem Geiste anthut. Wir sollen das Unsrige nicht als Unsriges

denken, sollen abstrahiren von der Bestimmtheit, in der etwas ist, was es ist, d. h. wir sollen es denken ohne Sinn, sollen es nehmen im Unsinn des Absoluten. Unsinn ist das höchste Wesen der Theologie — der gemeinen wie der speculativen.

Was Hegel tadelnd von Fichtes Philosophie bemerkt, dass Jeder das Ich in sich zu haben meint, an sich erinnert wird, und doch nicht das Ich in sich findet, gilt von der speculativen Philosophie überhaupt. Sie nimmt fast alle Dinge in einem Sinne, in welchem man diese Dinge nicht mehr erkennt. Und der Grund dieses Uebels ist eben die Theologie. Das göttliche, das absolute Wesen muss sich unterscheiden von den endlichen, d. h. wirklichen Wesen. Aber wir haben keine Bestimmungen für das Absolute, als eben die Bestimmungen der wirklichen Dinge, sei es nun der natürlichen oder menschlichen. Wie werden also diese Bestimmungen zu Bestimmungen des Absoluten? Nur dadurch, dass sie in einem anderen Sinn als in ihrem wirklichen Sinn, d. i. einem gänzlich verkehrten Sinn genommen werden. Alles ist im Absoluten, was im Endlichen; aber dort ist es ganz anders, als wie hier; dort gelten ganz andere Gesetze, als bei uns; dort ist Vernunft und Weisheit, was bei uns purer Unsinn ist. Daher die grenzenlose Willkür der Speculation, dass sie den Namen einer Sache gebraucht, ohne doch den Begriff gelten zu lassen, welcher mit diesem Namen verbunden ist. Die Speculation entschuldigt diese ihre Willkür damit, dass sie sagt, sie wähle für ihre Begriffe aus der Sprache Namen, mit denen das „gemeine Bewusstsein“ Vorstellungen verknüpfe, welche eine entfernte Aehnlichkeit mit diesen Begriffen hätten; sie schiebt also die Schuld auf die Sprache. Aber die Schuld liegt in der Sache, im Princip der Speculation selbst. Der Widerspruch zwischen dem Namen und der Sache, der Vorstellung und dem Begriffe der Speculation ist nichts Anderes als der alte theologische Widerspruch zwischen den Bestimmungen des göttlichen und menschlichen Wesens, welche Bestimmungen in Beziehung auf den Menschen im eigentlichen, wirklichen

Sinn, in Beziehung auf Gott aber nur in einem symbolischen oder analogischen Sinn genommen werden. Allerdings hat sich die Philosophie nicht zu kehren an die Vorstellungen, welche der gemeine Gebrauch oder Missbrauch mit einem Namen verbindet; aber sie hat sich zu binden an die bestimmte Natur der Dinge, deren Zeichen Namen sind.

24.

Die Identität von Denken und Sein, der Centralpunkt der Identitätsphilosophie, ist nichts Anderes als eine nothwendige Folge und Ausführung von dem Begriffe Gottes als des Wesens, dessen Begriff oder Wesen das Sein enthält. Die speculative Philosophie hat nur verallgemeinert, nur zu einer Eigenschaft des Denkens, des Begriffs überhaupt gemacht, was die Theologie zu einer ausschliesslichen Eigenschaft des Begriffs Gottes machte. Die Identität von Denken und Sein ist daher nur der Ausdruck von der Gottheit der Vernunft — der Ausdruck davon, dass das Denken oder die Vernunft das absolute Wesen, der Inbegriff aller Wahrheit und Realität ist, dass es keinen Gegensatz der Vernunft giebt, dass vielmehr die Vernunft Alles ist, wie in der strengen Theologie Gott Alles ist, d. i. alles Wesenhafte und wahrhaft Seiende. Aber ein vom Denken nicht unterschiedenes Sein, ein Sein, das nur ein Prädicat oder eine Bestimmung der Vernunft ist, das ist nur ein gedachtes abstractes Sein, in Wahrheit aber kein Sein. Die Identität von Denken und Sein drückt daher nur die Identität des Denkens mit sich selbst aus. Das heisst: das absolute Denken kommt nicht von sich weg, nicht aus sich heraus zum Sein. Sein bleibt ein Jenseits. Die absolute Philosophie hat uns wohl das Jenseits der Theologie zum Diesseits gemacht, aber dafür hat sie uns das Diesseits der wirklichen Welt zum Jenseits gemacht.

Das Denken der speculativen oder absoluten Philosophie bestimmt im Unterschiede von sich, als der Thätigkeit des

Vermittelns, das Sein als das Unmittelbare, nicht Vermittelte. Für das Denken — wenigstens das Denken, welches wir hier vor uns haben — ist das Sein nichts weiter als dieses. Das Denken setzt sich das Sein entgegen, aber innerhalb seiner selbst, und hebt dadurch unmittelbar ohne Schwierigkeit den Gegensatz desselben gegen sich auf; denn das Sein als Gegensatz des Denkens im Denken ist nichts Anderes als selbst Gedanke. Wenn das Sein weiter nichts ist als das Unmittelbare, die Unmittelbarkeit allein seinen Unterschied vom Denken ausmacht, wie leicht ist es nachzuweisen, dass auch dem Denken die Bestimmung der Unmittelbarkeit, also Sein zukömmt! Wenn eine blosse Gedankenbestimmtheit das Wesen des Seins ausmacht, wie sollte das Sein vom Denken unterschieden sein?

25.

Der Beweis, das etwas ist, hat keinen anderen Sinn, als dass etwas nicht nur Gedachtes ist. Dieser Beweis kann aber nicht aus dem Denken selbst geschöpft werden. Wenn zu einem Object des Denkens das Sein hinzukommen soll, so muss zum Denken selbst etwas vom Denken Unterschiedenes hinzukommen.

Das von Kant bei der Kritik des ontologischen Beweises zur Bezeichnung des Unterschieds vom Denken und Sein gewählte, von Hegel aber verhöhnte Beispiel von dem Unterschiede zwischen hundert Thalern in der Vorstellung und hundert Thalern in der Wirklichkeit ist im Wesentlichen ganz richtig. Denn die einen Thaler habe ich nur im Kopf, die anderen aber in der Hand; jene sind nur für mich da, diese aber auch für Andere — sie können gefühlt, gesehen werden; aber nur das existiert, was für mich und den Anderen zugleich ist, worin Ich und der Andere übereinstimmen, was nicht nur mein — was allgemein ist.

Im Denken als solchem befinde ich mich in Identität mit mir selbst, bin ich absoluter Herr; da widerspricht mir nichts; da bin ich Richter und Partei zugleich, da ist folglich

kein kritischer Unterschied zwischen dem Gegenstande und meinen Gedanken von ihm. Aber wenn es sich lediglich um das Sein eines Gegenstands handelt, so kann ich nicht mich allein um Rath fragen, so muss ich von mir unterschiedene Zeugen vernehmen. Diese von mir als Denkendem unterschiedenen Zeugen sind die Sinne. Sein ist Etwas, wobei nicht Ich allein, sondern auch die Anderen, vor Allem auch der Gegenstand selbst betheiligt ist. Sein heisst Subject sein, heisst für sich sein. Und das ist wahrlich nicht einerlei, ob ich Subject oder nur Object bin, ein Wesen für mich selbst, oder nur ein Wesen für ein anderes Wesen, d. h. nur ein Gedanke. Wo ich ein blosses Object der Vorstellung bin, folglich nicht mehr selbst bin, wie es der Mensch nach dem Tode ist, da muss ich mir Alles gefallen lassen; da kann sich der Andere ein Bild von mir machen, das eine wahre Caricatur ist, ohne dass ich dagegen protestiren kann. Aber wenn ich noch wirklich bin, so kann ich ihm einen Strich durch die Rechnung machen, kann es ihm fühlen lassen, beweisen, dass zwischen mir, wie ich in seiner Vorstellung, und mir, wie ich in Wirklichkeit bin, also zwischen mir, wie ich Object von ihm, und mir, wie ich Subject bin, ein himmelweiter Unterschied vorhanden ist. Im Denken bin ich absolutes Subject; ich lasse Alles nur gelten als Object oder Prädicat von mir, dem Denkenden; ich bin intolerant. In der Sinnenthätigkeit dagegen bin ich liberal; ich lasse den Gegenstand sein, was ich selber bin — Subject, wirkliches, sich selbst bethätigendes Wesen. Nur der Sinn, nur die Anschauung giebt mir etwas als Subject.

26.

Ein nur und zwar abstract denkendes Wesen hat gar keine Vorstellung von Sein, Existenz, Wirklichkeit. Sein ist die Grenze des Denkens; Sein als Sein ist kein Gegenstand der, wenigstens abstracten, absoluten Philosophie. Die speculative Philosophie spricht dies selbst indirect dadurch aus,

dass ihr das Sein gleich Nichtsein — Nichts ist. Nichts ist aber kein Gegenstand des Denkens.

Das Sein, wie es Object des speculativen Denkens, ist das schlechthin Unmittelbare, d. i. Unbestimmte; also nichts ist in ihm zu unterscheiden, nichts zu denken. Aber das speculative Denken ist sich das Maass aller Realität; es erklärt nur das für Etwas, worin es sich bethätigt findet, woran es Stoff zum Denken hat. Das Sein ist daher dem abstracten Denken, weil es das Nichts des Gedankens, d. h. nichts für den Gedanken — das Gedankenlose ist, an und für sich selbst Nichts. Eben deswegen ist auch das Sein, wie es die speculative Philosophie in ihr Gebiet hereinzieht, und sich den Begriff vindicirt, ein pures Gespenst, das absolut im Widerspruch steht mit dem wirklichen Sein und dem, was der Mensch unter Sein versteht. Unter Sein versteht nämlich der Mensch sach- und vernunftgemäss Dasein, Fürsichsein, Realität, Existenz, Wirklichkeit, Objectivität. Alle diese Bestimmungen oder Namen drücken nur von verschiedenen Gesichtspunkten eine und dieselbe Sache aus. Sein in Gedanken, Sein ohne Objectivität, ohne Wirklichkeit, ohne Fürsichsein ist freilich Nichts; aber in diesem Nichts spreche ich nur die Nichtigkeit dieser meiner Abstraction aus.

27.

Das Sein der Hegelschen Logik ist das Sein der alten Metaphysik, welches von allen Dingen ohne Unterschied ausgesagt wird, weil nach ihr alle darin übereinkommen, dass sie sind. Dieses unterschiedslose Sein ist aber ein abstracter Gedanke, ein Gedanke ohne Realität. Das Sein ist so verschieden wie die Dinge, welche sind.

Darin, heisst es z. B. in einer Metaphysik aus der Wolfischen Schule, stimmen Gott, die Welt, der Mensch, der Tisch, das Buch u. s. w. mit einander überein, dass sie sind. Und Christ. Thomasius sagt: „Das Sein ist überall einerlei.

Das Wesen ist so vielfältig als die Dinge". Dieses überall gleiche, unterschieds- und inhaltslose Sein ist nun auch das Sein der Hegelschen Logik. Hegel bemerkt selbst, dass die Polemik gegen die Identität von Sein und Nichts nur daher komme, dass man dem Sein einen bestimmten Inhalt unterstelle. Aber eben das Bewusstsein des Seins ist immer und nothwendig an bestimmte Inhalte gebunden. Abstrahire ich vom Inhalt des Seins und zwar von allem Inhalt, denn Alles ist Inhalt des Seins, so bleibt mir freilich nichts übrig, als der Gedanke von Nichts. Und wenn daher Hegel dem gemeinen Bewusstsein vorwirft, dass es etwas, was nicht zum Sein gehöre, dem Sein, wie es Gegenstand der Logik, unterstelle, so trifft vielmehr ihn der Vorwurf, dass er eine bodenlose Abstraction dem, was das menschliche Bewusstsein rechtmässiger und vernünftiger Weise unter Sein versteht, unterstellt. Das Sein ist kein allgemeiner, von den Dingen abtrennbarer Begriff. Es ist Eins mit dem, was ist. Es ist nur mittelbar denkbar — nur denkbar durch die Prädicate, welche das Wesen eines Dinges begründen. Das Sein ist die Position des Wesens. Was mein Wesen, ist mein Sein. Der Fisch ist im Wasser, aber von diesem Sein kannst Du nicht sein Wesen abtrennen. Schon die Sprache identificirt Sein und Wesen. Nur im menschlichen Leben sondert sich, aber auch nur in abnormen, unglücklichen Fällen, Sein vom Wesen — ereignet es sich, dass man nicht da, wo man sein Sein, auch sein Wesen hat, aber eben wegen dieser Scheidung auch nicht wahrhaft, nicht mit der Seele da ist, wo man wirklich, mit dem Leibe ist. Nur wo Dein Herz, da bist Du. Aber alle Wesen sind — naturwidrige Fälle ausgenommen — gern da wo, und gern das was sie sind, d. h. ihr Wesen ist nicht von ihrem Sein, ihr Sein nicht vom Wesen abgetrennt. Und Du kannst folglich nicht das Sein als ein schlechthin Identisches im Unterschiede von der Verschiedenheit des Wesens für sich fixiren. Das Sein nach Abzug aller wesentlichen Qualitäten der Dinge ist nur Deine Vorstellung vom Sein — ein gemachtes, erdachtes Sein, ein Sein ohne das Wesen des Seins.

28.

Die Hegelsche Philosophie ist nicht über den Widerspruch von Denken und Sein hinausgekommen. Das Sein, mit welchem die Phänomenologie beginnt, steht nicht minder als das Sein, mit welchem die Logik anhebt, im directesten Widerspruch mit dem wirklichen Sein.

Dieser Widerspruch kommt in der Phänomenologie in der Form des „Dies" und des „Allgemeinen" zum Vorschein; denn das Einzelne gehört dem Sein an, das Allgemeine dem Denken. In der Phänomenologie nun fliesst Dieses mit Diesem ununterscheidbar für den Gedanken zusammen; aber welch ein gewaltiger Unterschied ist zwischen dem „Dies", wie es Object des abstracten Denkens, und eben demselben, wie es Object der Wirklichkeit ist! Dieses Weib z. B. ist mein Weib, dieses Haus mein Haus, obgleich Jeder von seinem Hause und seinem Weibe, wie ich, sagt: dieses Haus, dieses Weib. Die Gleichgiltigkeit und Unterschiedslosigkeit des logischen „Dies" wird hier also durch den Rechtssinn unterbrochen und aufgehoben. Würden wir das logische „Dies" im Naturrecht gelten lassen, so kämen wir direct auf die Güter- und Weibergemeinschaft, wo kein Unterschied ist zwischen jener und dieser, Jeder Jede hat, — oder vielmehr geradezu auf die Aufhebung alles Rechts; denn das Recht ist nur gegründet auf die Realität des Unterschieds von Diesem und Jenem.

Wir haben im Anfang der Phänomenologie nichts weiter vor uns als den Widerspruch zwischen dem Wort, welches allgemein, und der Sache, welche immer eine einzelne ist. Und der Gedanke, der sich nur auf das Wort stützt, kommt nicht über diesen Widerspruch hinaus. So wenig aber das Wort die Sache ist, so wenig ist das gesagte oder gedachte Sein das wirkliche Sein. Entgegnet man, bei Hegel sei nicht, wie hier, vom Sein auf dem praktischen, sondern nur theoretischen Standpunkt die Rede, so ist zu erwidern, dass jener hier ganz am Orte ist. Die Frage vom Sein ist eben eine praktische Frage, eine Frage, bei der unser Sein

betheiligt ist, eine Frage auf Tod und Leben. Und wenn wir im Rechte an unserem Sein festhalten, so wollen wir es uns auch von der Logik nicht wegnehmen lassen. Es muss auch von der Logik anerkannt werden, wenn sie nicht im Widerspruch mit dem wirklichen Sein beharren will. Uebrigens wird der praktische Standpunkt — der Standpunkt des Essens und Trinkens — selbst von der Phänomenologie zur Widerlegung der Wahrheit des sinnlichen, d. i. einzelnen Seins herbeigezogen. Allein auch hier verdanke ich meine Existenz nun und nimmermehr dem sprachlichen oder logischen Brote — dem Brote an sich — sondern immer nur diesem Brote, dem „Unsagbaren." Das Sein, gegründet auf lauter solche Unsagbarkeiten, ist darum selbst etwas Unsagbares. Ja wohl das Unsagbare. Wo die Worte aufhören, da fängt erst das Leben an, erschliesst sich erst das Geheimniss des Seins. Wenn daher Unsagbarkeit Unvernünftigkeit ist, so ist alle Existenz, weil sie immer und immer nur diese Existenz ist, Unvernunft. Aber sie ist es nicht. Die Existenz hat für sich selbst, auch ohne Sagbarkeit, Sinn und Vernunft.

29.

Das „über sein Anderes" — das „Andere des Denkens" ist aber das Sein — „übergreifende" Denken ist das seine Naturgrenze überschreitende Denken. Das Denken greift über sein Gegentheil über — heisst: das Denken vindicirt sich, was nicht dem Denken, sondern dem Sein zukommt. Dem Sein kommt aber die Einzelheit, Individualität, dem Denken die Allgemeinheit zu. Das Denken vindicirt sich also die Einzelheit — es macht die Negation der Allgemeinheit, die wesentliche Form der Sinnlichkeit, die Einzelheit, zu einem Moment des Denkens. So wird das „abstracte" Denken oder der abstracte Begriff, der das Sein ausser sich hat, „concreter" Begriff.

Wie kommt der Mensch aber zu diesen Uebergriffen des Denkens in das Eigenthum des Seins? Durch die Theologie.

In Gott ist unmittelbar mit dem Wesen oder Begriffe das Sein, mit der Allgemeinheit die Einzelheit, die Existenzform verbunden. Der „concrete Begriff" ist der in den Begriff verwandelte Gott. Aber wie kommt der Mensch von dem „abstracten" Denken zum „concreten" oder absoluten Denken, wie von der Philosophie zur Theologie? Die Antwort auf diese Frage hat die Geschichte selbst schon gegeben in dem Uebergang von der alten heidnischen Philosophie zur sogenannten neuplatonischen; denn die neuplatonische Philosophie unterscheidet sich von der alten nur dadurch, dass sie Theologie ist, während jene nur Philosophie ist. Die alte Philosophie hatte zu ihrem Princip die Vernunft, die „Idee;" aber „die Idee ist von Plato und Aristoteles nicht als das Alles Enthaltende gesetzt worden." Die alte Philosophie liess etwas ausser dem Denken bestehen — einen Rest gleichsam übrig, der nicht in das Denken aufging. Das Bild dieses Seins ausser dem Denken ist die Materie — das Substrat der Realität. Die Vernunft hatte an der Materie ihre Grenze. Die alte Philosophie lebte noch im Unterschiede vom Denken und Sein; ihr war noch nicht das Denken, der Geist, die Idee, die Alles befassende, d. i. die einzige, die ausschliessliche, die absolute Realität. Die alten Philosophen waren noch Weltweise — Physiologen, Politiker, Zoologen, kurz Anthropologen; nicht Theologen, wenigstens nur theilweise Theologen — freilich eben deswegen auch nur erst theilweise, darum beschränkte, mangelhafte Anthropologen. Den Neuplatonikern dagegen ist die Materie, die materielle, die wirkliche Welt überhaupt keine Instanz, keine Realität mehr. Vaterland, Familie, weltliche Bande und Güter überhaupt, welche die alte peripatetische Philosophie noch zur Seligkeit des Menschen rechnete — alles das ist nichts für den neuplatonischen Weisen. Er hält den Tod sogar für besser, als das körperliche Leben; er rechnet den Leib nicht zu seinem Wesen; er versetzt die Seligkeit nur in die Seele, sich absondernd von allen körperlichen, kurz äusserlichen Dingen. Wo der Mensch aber nichts ausser sich mehr hat, da sucht und findet er Alles in sich, da setzt

er an die Stelle der wirklichen Welt die imaginäre, die intelligible Welt, in der Alles ist, was in der wirklichen, aber auf abstracte, vorgestellte Weise. Selbst die Materie findet sich bei den Neuplatonikern in der immateriellen Welt, aber hier ist sie nur eine ideale, gedachte, imaginäre. Und wo der Mensch kein Wesen ausser sich mehr hat, da setzt er sich in Gedanken ein Wesen, welches als ein Gedankenwesen doch zugleich die Eigenschaften eines wirklichen Wesens hat, als unsinnliches zugleich ein sinnliches Wesen, als ein theoretisches Object zugleich ein praktisches ist. Dieses Wesen ist Gott — das höchste Gut der Neuplatoniker. Nur im Wesen befriedigt sich der Mensch. Den Mangel des wirklichen Wesens ersetzt er sich daher durch ein ideales Wesen, d. h. er unterstellt jetzt das Wesen der aufgegebenen oder verlorenen Wirklichkeit seinen Vorstellungen und Gedanken — die Vorstellung ist ihm keine Vorstellung mehr, sondern der Gegenstand selbst; das Bild kein Bild mehr, sondern Sache selbst; der Gedanke, die Idee Realität. Eben weil er sich nicht mehr als Subject zu einer wirklichen Welt als seinem Object verhält, so werden ihm dafür seine Vorstellungen zu Objecten, zu Wesen, zu Geistern und Göttern. Je abstracter er ist, je negativer gegen das wirkliche Sinnliche, desto sinnlicher ist er gerade im Abstracten. Gott, das Eine — das höchste Object und Wesen der Abstraction von aller Vielheit und Verschiedenheit, d. h. Sinnlichkeit — wird durch Berührung, durch unmittelbare Gegenwart (παρουσία) erkannt. Ja wie das Niedrigste, die Materie, so wird auch das Höchste, das Eine durch Nicht-wissen, durch Unwissenheit gewusst. Das heisst: das nur gedachte, abstracte, das nicht-, das übersinnliche Wesen ist zugleich ein wirklich seiendes, ein sinnliches Wesen.

Wie da, wo der Mensch sich entleibt, den Leib, diese vernünftige Schranke der Subjectivität negirt, er in eine phantastische, transcendente Praxis verfällt, mit leiblichen Gottes- und Geistererscheinungen umgeht, also den Unterschied zwischen Imagination und Anschauung praktisch

aufhebt; so verliert sich auch theoretisch der Unterschied zwischen Denken und Sein, Subjectiv und Objectiv, Sinnlich und Unsinnlich, wo ihm die Materie keine Realität und folglich keine Grenze der denkenden Vernunft, wo ihm die Vernunft, das intellectuelle Wesen, das Wesen der Subjectivität überhaupt in dieser seiner Unbeschränktheit das alleinige, das absolute Wesen ist. Das Denken negirt Alles, aber nur um Alles in sich zu setzen. Es hat keine Grenze mehr an etwas ausser ihm, aber dadurch tritt es selbst ausser seine immanente, seine natürliche Grenze. So wird die Vernunft, die Idee concret: d. h. das, was die Anschauung geben soll, wird dem Denken zugeeignet, das was die Function, die Sache des Sinns, der Empfindung, des Lebens ist, zu einer Function, einer Sache des Denkens. So wird das Concrete zu einem Prädicate des Gedankens, das Sein zu einer blossen Gedankenbestimmtheit gemacht; denn der Satz: der Begriff ist concret, ist identisch mit dem Satz: das Sein ist eine Gedankenbestimmtheit. Was bei den Neuplatonikern Vorstellung, Phantasie ist, das hat Hegel nur in Begriffe verwandelt, rationalisirt. Hegel ist nicht der „deutsche oder christliche Aristoteles" — er ist der deutsche Proklus. Die „absolute Philosophie" ist die wiedergeborene alexandrinische Philosophie. Nach Hegels ausdrücklicher Bestimmung ist nicht die aristotelische, überhaupt altheidnische, sondern die alexandrinische Philosophie die absolute — die christliche, allerdings noch mit heidnischen Ingredienzen vermischte — Philosophie, aber noch im Elemente der Abstraction von dem concreten Selbstbewusstsein.

Bemerkt werde noch, dass die neuplatonische Theologie besonders deutlich zeigt, dass wie das Object, so das Subject und umgekehrt; dass folglich das Object der Theologie nichts anderes ist, als das vergegenständlichte Wesen des Subjects, des Menschen. Gott in höchster Potenz ist den Neuplatonikern das Einfache, Eine, schlechthin Unbestimmte und Unterschiedslose — kein Wesen, sondern über dem Wesen, denn

das Wesen ist dadurch noch bestimmt, dass es Wesen ist; kein Begriff, kein Verstand, sondern ohne Verstand und über dem Verstand, denn auch der Verstand ist dadurch bestimmt, dass er Verstand ist; und wo Verstand, da ist Unterscheidung, Entzweiung in Denkendes und Gedachtes, die folglich in dem schlechthin Einfachen nicht stattfinden kann. Aber was objectiv, das ist auch subjectiv dem Neuplatoniker das höchste Wesen; was er im Gegenstand, in Gott als Sein, das setzt er in sich als Thätigkeit, als Streben. Nicht mehr Unterschied, nicht mehr Verstand, nicht mehr Selbst sein ist und heisst Gott sein. Aber was Gott *ist*, bestrebt sich der Neuplatoniker zu *werden* — das Ziel seiner Thätigkeit ist, aufzuhören „selbst zu sein, Verstand und Vernunft zu sein." Ekstase, Entzückung ist dem Neuplatoniker der höchste psychologische Zustand des Menschen. Dieser Zustand, als Wesen vergegenständlicht, ist das göttliche Wesen. So kommt der Gott nur aus dem Menschen, aber nicht umgekehrt, wenigstens ursprünglich, der Mensch aus Gott. Dies zeigt sich besonders deutlich auch in der gleichfalls bei den Neuplatonikern vorkommenden Bestimmung Gottes als des nichts bedürftigen, des seligen Wesens. Denn worin anders als in den Schmerzen und Bedürfnissen des Menschen hat dieses schmerz- und bedürfnisslose Wesen seinen Grund und Ursprung? Mit der Noth des Bedürfnisses und Schmerzes fällt auch die Vorstellung und Empfindung der Seligkeit. Nur im Gegensatze zur Unseligkeit ist die Seligkeit eine Realität. Nur im Elend des Menschen hat Gott seine Geburtsstätte. Nur aus dem Menschen nimmt Gott alle seine Bestimmungen, Gott *ist*, was der Mensch sein *will* — sein eigenes Wesen, sein eigenes Ziel, vorgestellt als wirkliches Wesen. Hierin liegt auch der Unterschied der Neuplatoniker von den Stoikern, Epikureern und Skeptikern. Leidenschaftslosigkeit, Seligkeit, Bedürfnislosigkeit, Freiheit, Selbständigkeit war auch das Ziel dieser Philosophen, aber nur als Tugend des Menschen; das heisst: es lag noch der *concrete*, der *wirkliche Mensch* als *Wahrheit* zu Grunde; die Freiheit und Seligkeit sollte diesem Subject als Prädicat zukommen. Bei den Neuplatonikern

aber wurde, obgleich auch die heidnische Tugend ihnen noch Wahrheit war — daher ihr Unterschied von der christlichen Theologie, welche die Seligkeit, Vollkommenheit und Gottgleichheit des Menschen ins Jenseits verlegte — dieses Prädicat zum Subject, ein Adjectivum des Menschen zum Substantiv, zu wirklichem Wesen. Eben dadurch wurde nun auch der wirkliche Mensch zu einem blossen Abstractum ohne Fleisch und Blut, zu einer allegorischen Figur des göttlichen Wesens. Plotin schämte sich, wenigstens nach dem Bericht seines Biographen, einen Körper zu haben.

30.

Die Bestimmung, dass nur der „concrete" Begriff, der Begriff, welcher die Natur des Wirklichen an sich trägt, der wahre Begriff ist, drückt die Anerkennung von der Wahrheit des Concreten oder Wirklichkeit aus. Weil aber gleichwohl von vorn herein der Begriff, d. i. das Wesen des Denkens, als das absolute, allein wahre Wesen vorausgesetzt ist, so kann das Reale oder Wirkliche nur auf indirecte Weise, nur als das wesentliche und nothwendige Adjectivum des Begriffs, anerkannt werden. Hegel ist Realist, aber rein idealistischer oder vielmehr abstracter Realist — Realist in der Abstraction von aller Realität. Er negirt das Denken, nämlich das abstracte Denken; aber selbst wieder im abstractiven Denken, so dass die Negation der Abstraction selbst wieder eine Abstraction ist. Nur „was ist", hat die Philosophie nach ihm zum Object; aber dieses Ist ist selbst nur ein abstractes, gedachtes. Hegel ist ein sich im Denken überbietender Denker — er will das Ding selbst ergreifen, aber im Gedanken des Dings; ausser dem Denken sein, aber im Denken selbst — daher die Schwierigkeit den „concreten" Begriff zu fassen.

31.

Die Anerkennung des Lichts der Wirklichkeit im Dunkel der Abstraction ist ein Widerspruch — die Bejahung des Wirklichen in der Verneinung desselben. Die neue Philosophie, welche das Concrete nicht auf abstracte sondern auf concrete Weise denkt, die das Wirkliche in seiner Wirklichkeit, also auf eine dem Wesen des Wirklichen entsprechende Weise, als das Wahre anerkennt, und zum Princip und Gegenstand der Philosophie erhebt: sie ist daher erst die Wahrheit der Hegelschen, die Wahrheit der neueren Philosophie überhaupt.

Die historische Nothwendigkeit oder Genesis der neuen Philosophie aus der alten ergiebt sich näher so. Der concrete Begriff, die Idee, ist nach Hegel zunächst nur abstract, nur im Elemente des Denkens — der rationalisirte Gott der Theologie vor der Schöpfung der Welt. Aber wie Gott sich äussert, offenbart, verweltlicht, verwirklicht, so realisirt sich die Idee: Hegel ist die in einen logischen Process verwandelte Geschichte der Theologie. Kommen wir aber einmal mit der Realisation der Idee in das Reich des Realismus, ist die Wahrheit der Idee, dass sie wirklich ist, dass sie existirt, so haben wir ja die Existenz zum Kriterium der Wahrheit: nur, was wirklich, ist wahr. Und es fragt sich nur: was ist wirklich? Das nur Gedachte? das, was nur Object des Denkens, des Verstandes ist? Aber so kämen wir nicht aus der Idee *in abstracto* heraus. Object des Denkens ist auch die platonische Idee; innerliches Object auch das himmlische Jenseits — Object des Glaubens, der Vorstellung. Ist die Realität des Gedankens die Realität als gedachte, so ist die Realität des Gedankens selbst wieder nur der Gedanke, so bleiben wir stets in der Identität des Gedankens mit sich selbst, im Idealismus — ein Idealismus, der sich von dem subjectiven Idealismus nur dadurch unterscheidet, dass er allen Inhalt der Wirklichkeit umfasst und zu einer Gedankenbestimmtheit macht. Ist es daher

wirklich Ernst mit der Realität des Gedankens oder der Idee, so muss etwas Anderes, als er selbst ist, zu ihm hinzukommen, oder: er muss als realisirter Gedanke ein Anderes sein, denn als nicht realisirter, als blosser Gedanke — Gegenstand nicht nur des Denkens, sondern auch des Nicht-Denkens. Der Gedanke realisirt sich, heisst eben: er negirt sich, hört auf, blosser Gedanke zu sein. Was ist denn nun dieses Nichtdenken, dieses vom Denken Unterschiedene? Das Sinnliche. Der Gedanke realisirt sich, heisst demnach: er macht sich zum Object der Sinne. Die Realität der Idee ist also die Sinnlichkeit, aber die Realität die Wahrheit der Idee — also die Sinnlichkeit erst die Wahrheit derselben. Gleichwohl haben wir so die Sinnlichkeit erst zum Prädicat, die Idee oder den Gedanken zum Subject gemacht. Allein warum versinnlicht sich denn die Idee? Warum ist sie nicht wahr, wenn sie nicht real, d. i. sinnlich ist? Wird dadurch nicht ihre Wahrheit von der Sinnlichkeit abhängig gemacht? Nicht dem Sinnlichen für sich selbst, abgesehen davon, dass es die Realität der Idee ist, Bedeutung und Werth eingeräumt? Wenn die Sinnlichkeit für sich selbst nichts ist, wozu bedarf derselben die Idee? Wenn die Idee erst der Sinnlichkeit Werth und Gehalt giebt, so ist diese reiner Luxus, reiner Tand — nur eine Illusion, die sich der Gedanke vormacht. Aber so ist es nicht. An den Gedanken ergeht die Forderung, sich zu realisiren, zu versinnlichen nur darum, weil unbewusst dem Gedanken die Realität, die Sinnlichkeit, unabhängig von dem Gedanken, als Wahrheit vorausgesetzt ist. Der Gedanke bewährt sich durch die Sinnlichkeit; wie wäre dies möglich, wenn sie nicht unbewusst für Wahrheit gälte? Weil aber gleichwohl bewusst von der Wahrheit des Gedankens ausgegangen wird, so wird die Wahrheit der Sinnlichkeit erst hintendrein ausgesprochen, und die Sinnlichkeit nur zu einem Attribut der Idee gemacht. Dies ist aber ein Widerspruch; denn sie ist nur Attribut, und doch giebt sie erst dem Gedanken Wahrheit, ist also zugleich Hauptsache und Nebensache, zugleich Wesen und Accidenz. Von diesem

Widerspruch erlösen wir uns nur, wenn wir das Reale, das Sinnliche, zum Subject seiner selbst machen; wenn wir demselben absolut selbständige, göttliche, primäre, nicht erst von der Idee abgeleitete Bedeutung geben.

32.

Das Wirkliche in seiner Wirklichkeit oder als Wirkliches ist das Wirkliche als Object des Sinns, ist das Sinnliche. Wahrheit, Wirklichkeit, Sinnlichkeit sind identisch. Nur ein sinnliches Wesen ist ein wahres, ein wirkliches Wesen. Nur durch die Sinne wird ein Gegenstand im wahren Sinn gegeben — nicht durch das Denken für sich selbst. Das mit dem Denken gegebene oder identische Object ist nur Gedanke.

Ein Object, ein wirkliches Object, wird mir nämlich nur da gegeben, wo mir ein auf mich wirkendes Wesen gegeben wird, wo meine Selbstthätigkeit — wenn ich vom Standpunkt des Denkens ausgehe — an der Thätigkeit eines anderen Wesens ihre Grenze — Widerstand findet. Der Begriff des Objects ist ursprünglich gar nichts Anderes als der Begriff eines anderen Ich — so fasst der Mensch in der Kindheit alle Dinge als freithätige, willkürliche Wesen auf — daher ist der Begriff des Objects überhaupt vermittelt durch den Begriff des Du, des gegenständlichen Ich. Nicht dem Ich, sondern dem Nicht-Ich in mir, um in der Sprache Fichtes zu reden, ist ein Object, d. i. anderes Ich gegeben; denn nur da, wo ich aus einem Ich in ein Du umgewandelt werde, wo ich leide, entsteht die Vorstellung einer ausser mir seienden Activität, d. i. Objectivität. Aber nur durch den Sinn ist Ich nicht-Ich.

Charakteristisch für die frühere abstracte Philosophie ist die Frage: wie verschiedene selbständige Wesen, Substanzen auf einander, z. B. der Körper auf die Seele, das Ich, einwirken können? Diese Frage war aber für sie eine unauflösliche, weil von der Sinnlichkeit abstrahirt wurde; weil die Substanzen, die auf einander einwirken sollten, abstracte

Wesen, pure Verstandeswesen waren. Das Geheimniss der Wechselwirkung löst nur die Sinnlichkeit. Nur sinnliche Wesen wirken auf einander ein. Ich bin Ich — für mich — und zugleich Du — für Andere. Das bin ich aber nur als sinnliches Wesen. Der abstracte Verstand jedoch isolirt dieses Fürsichsein als Substanz, Atom, Ich, Gott — er kann daher nur willkürlich das Sein für Andere damit verbinden; denn die Nothwendigkeit dieser Verbindung ist allein die Sinnlichkeit, von welcher er aber abstrahirt. Was ich ohne Sinnlichkeit denke, denke ich ohne und ausser aller Verbindung. Wie kann ich also das Unverbundene zugleich wieder als ein Verbundenes denken?

33.

Die neue Philosophie betrachtet und berücksichtigt das Sein, wie es für uns ist, nicht nur als denkende, sondern als wirklich seiende Wesen — das Sein also als Object des Seins — als Object seiner selbst. Das Sein als Gegenstand des Seins — und nur dieses Sein ist erst Sein und verdient erst den Namen des Seins — ist das Sein des Sinns, der Anschauung, der Empfindung, der Liebe. Das Sein ist also ein Geheimniss der Anschauung, der Empfindung, der Liebe.

Nur in der Empfindung, nur in der Liebe hat „Dieses" — diese Person, dieses Ding — d. h. das Einzelne, absoluten Werth, ist das Endliche das Unendliche: darin und nur darin allein besteht die unendliche Tiefe, Göttlichkeit und Wahrheit der Liebe. In der Liebe allein ist der Gott, der die Haare auf dem Haupte zählt, Wahrheit und Realität. Der christliche Gott ist selbst nur eine Abstraction von der menschlichen Liebe, nur ein Bild derselben. Aber eben weil „Dieses" nur in der Liebe absoluten Werth hat, so erschliesst sich auch in ihr nur, nicht im abstracten Denken, das Geheimniss des Seins. Die Liebe ist Leidenschaft, und nur die Leidenschaft ist das Wahrzeichen der Existenz. Nur was — sei es nun wirkliches oder mögliches — Object der

Leidenschaft, das ist. Das empfindungs- und leidenschaftslose abstracte Denken hebt den Unterschied zwischen Sein und Nichtsein auf, aber der Liebe ist dieser dem Gedanken verschwindende Unterschied eine Realität. Lieben heisst nichts anderes als diesen Unterschied inne werden. Wer nichts liebt — der Gegenstand sei nun welcher er wolle — dem ist es völlig gleichgiltig, ob etwas ist oder nicht. Aber wie mir nur durch die Liebe, durch die Empfindung überhaupt, Sein im Unterschied von Nichtsein, so ist mir auch nur durch sie ein Object im Unterschied von mir gegeben. Der Schmerz ist eine laute Protestation gegen die Identification des Subjectiven und Objectiven. Der Schmerz der Liebe ist, dass das nicht in der Wirklichkeit ist, was in der Vorstellung ist. Das Subjective ist hier das Objective, die Vorstellung der Gegenstand; aber das soll eben nicht sein, das ist ein Widerspruch, eine Unwahrheit, ein Unglück — daher das Verlangen nach der Herstellung des wahren Verhältnisses, wo das Subjective und Objective nicht identisch ist. Selbst der animalische Schmerz spricht vernehmlich genug diese Differenz aus. Der Schmerz des Hungers besteht nur darin, dass nichts Gegenständliches im Magen, der Magen sich selbst gleichsam Object ist, die leeren Wände sich an einander reiben, statt an einem Stoffe. Die menschlichen Empfindungen haben daher keine empirische, anthropologische Bedeutung im Sinne der alten transcendenten Philosophie, sie haben ontologische, metaphysische Bedeutung: in den Empfindungen, ja in den alltäglichen Empfindungen sind die tiefsten und höchsten Wahrheiten verborgen. So ist die Liebe der wahre ontologische Beweis vom Dasein eines Gegenstandes ausser unserem Kopfe — und es giebt keinen anderen Beweis vom Sein, als die Liebe, die Empfindung überhaupt. Das, dessen Sein Dir Freude, dessen Nichtsein Dir Schmerz bereitet, das nur ist. Der Unterschied zwischen Object und Subject, zwischen Sein und Nichtsein, ist ein ebenso erfreulicher wie schmerzlicher Unterschied.

34.

Die neue Philosophie stützt sich auf die Wahrheit der Liebe, die Wahrheit der Empfindung. In der Liebe, in der Empfindung überhaupt, gesteht jeder Mensch die Wahrheit der neuen Philosophie ein. Die neue Philosophie ist in Beziehung auf ihre Basis selbst nichts anderes als das zum Bewusstsein erhobene Wesen der Empfindung — sie bejaht nur in und mit der Vernunft, was jeder Mensch — der wirklicher Mensch — im Herzen bekennt. Sie ist das zu Verstand gebrachte Herz. Das Herz will keine abstracten, keine metaphysischen oder theologischen — es will wirkliche, es will sinnliche Gegenstände und Wesen.

35.

Wenn die alte Philosophie sagte: was nicht gedacht ist, das ist nicht; so sagt dagegen die neue Philosophie: was nicht geliebt wird, nicht geliebt werden kann, das ist nicht. Was aber nicht geliebt werden kann, das kann auch nicht angebetet werden. Nur was Object der Religion sein kann, das ist Object der Philosophie.

Wie aber objectiv, so ist auch subjectiv die Liebe das Kriterium des Seins — das Kriterium der Wahrheit und Wirklichkeit. Wo keine Liebe, ist auch keine Wahrheit. Und nur der ist etwas, der etwas liebt — nichts sein und nichts lieben ist identisch. Je mehr Einer ist, desto mehr liebt er und umgekehrt.

36.

Wenn die alte Philosophie zu ihrem Ausgangspunkt den Satz hatte: Ich bin ein abstractes, ein nur denkendes Wesen, der Leib gehört nicht zu meinem Wesen; so beginnt dagegen die neue Philosophie mit dem Satze: Ich bin ein wirkliches, ein sinnliches Wesen; ja der Leib in seiner Totalität ist mein Ich, mein

Wesen selber. Der alte Philosoph dachte daher in einem fortwährenden Widerspruch und Hader mit den Sinnen, um die sinnlichen Vorstellungen abzuwehren, die abstracten Begriffe nicht zu verunreinigen; der neue Philosoph dagegen denkt im Einklang und Frieden mit den Sinnen. Die alte Philosophie gestand die Wahrheit der Sinnlichkeit ein — selbst im Begriffe Gottes, welcher das Sein in sich begreift; denn dieses Sein sollte doch zugleich wieder ein vom Gedachtsein unterschiedenes Sein, ein Sein ausser dem Geiste, ausser dem Denken, ein wirklich objectives, d. i. sinnliches Sein sein — aber nur versteckt, nur begrifflich, nur unbewusst und widerwillig, nur weil sie musste; die neue Philosophie dagegen anerkennt die Wahrheit der Sinnlichkeit mit Freuden, mit Bewusstsein: sie ist die offenherzig sinnliche Philosophie.

37.

Die neuere Philosophie suchte etwas unmittelbar Gewisses. Sie verwarf daher das grund- und bodenlose Denken der Scholastik, gründete die Philosophie auf das Selbstbewusstsein, d. h. sie setzte an die Stelle des nur gedachten Wesens, an die Stelle Gottes, des obersten, letzten Wesens aller scholastischen Philosophie — das denkende Wesen, das Ich, den selbstbewussten Geist; denn das Denkende ist dem Denkenden unendlich näher, gegenwärtiger, gewisser, als das Gedachte. Bezweifelbar ist die Existenz Gottes, bezweifelbar überhaupt das, was ich denke; aber unbezweifelbar ist, dass ich bin, ich, der ich denke, der ich zweifle. Allein das Selbstbewusstsein der neueren Philosophie ist selbst wieder nur ein gedachtes, durch Abstraction vermitteltes, also bezweifelbarés Wesen. Unbezweifelbar, unmittelbar gewiss ist nur, was Object des Sinns, der Anschauung, der Empfindung ist.

38.

Wahr und göttlich ist nur, was keines Beweises bedarf, was unmittelbar durch sich selbst gewiss ist, unmittelbar für sich spricht und einnimmt, unmittelbar die Affirmation, dass es ist, nach sich zieht — das schlechthin Entschiedene, schlechthin Unzweifelhafte, das Sonnenklare. Aber sonnenklar ist nur das Sinnliche; nur wo die Sinnlichkeit anfängt, hört aller Zweifel und Streit auf. Das Geheimniss des unmittelbaren Wissens ist die Sinnlichkeit.

Alles ist vermittelt, sagt die Hegelsche Philosophie. Aber wahr ist etwas nur, wenn es nicht mehr ein Vermitteltes, sondern Unmittelbares ist. Geschichtliche Epochen entstehen darum nur da, wo, was früher nur ein Gedachtes, Vermitteltes war, Object unmittelbarer, sinnlicher Gewissheit — also Wahrheit wird, was früher nur Gedanke war. Scholastik ist es, die Vermittelung zu einer göttlichen Nothwendigkeit und wesentlichen Eigenschaft der Wahrheit zu machen. Ihre Nothwendigkeit ist nur eine bedingte; sie ist nur da nothwendig, wo noch eine falsche Voraussetzung zu Grunde liegt; wo eine Wahrheit, eine Lehre auftritt im Widerspruch mit einer Lehre, die auch noch für wahr gilt, noch respectirt wird. Die sich vermittelnde Wahrheit ist die noch mit ihrem Gegensatz behaftete Wahrheit. Mit dem Gegensatz wird begonnen; er wird aber hernach aufgehoben. Wenn er nun aber ein Aufzuhebendes, ein zu Negirendes ist, warum soll ich mit ihm, warum nicht gleich mit seiner Negation beginnen? Ein Beispiel. Gott als Gott ist ein abstractes Wesen; er besondert, bestimmt, realisirt sich zur Welt, zum Menschen; so ist er concret, so erst das abstracte Wesen negirt. Aber warum soll ich denn nicht gleich mit dem Concreten beginnen? Warum soll denn das durch sich selbst Gewisse und Bewährte nicht höher sein, als das durch die Nichtigkeit seines Gegentheils Gewisse? Wer kann also die Vermittelung zur Nothwendigkeit, zum Gesetz der Wahrheit erheben? Nur der, welcher selbst noch befangen ist in dem zu Negirenden, welcher noch mit

sich kämpft und streitet, noch nicht vollkommen mit sich im Reinen ist: kurz nur der, in welchem eine Wahrheit nur erst Talent, Sache eines besonderen, wenn auch eminenten Vermögens, nicht Genie, Sache des ganzen Menschen ist. Genie ist unmittelbares, sinnliches Wissen. Was das Talent nur im Kopfe, das hat das Genie im Fleisch und Blut; d. h.: was für das Talent noch ein Object des Denkens, ist für das Genie ein Object des Sinns.

39.

Die alte absolute Philosophie hat die Sinne in das Gebiet der Erscheinung, der Endlichkeit verstossen; und doch hat sie im Widerspruch damit das Absolute, das Göttliche, als den Gegenstand der Kunst bestimmt. Aber der Gegenstand der Kunst ist — mittelbar in der redenden, unmittelbar in der bildenden Kunst — Gegenstand des Gesichts, des Gehörs, des Gefühls. Also ist nicht nur das Endliche, das Erscheinende, sondern auch das wahre, göttliche Wesen Gegenstand der Sinne — der Sinn Organ des Absoluten. Die Kunst „stellt die Wahrheit im Sinnlichen dar" — das heisst, richtig erfasst und ausgedrückt: die Kunst stellt die Wahrheit des Sinnlichen dar.

40.

Wie mit der Kunst, ist es mit der Religion. Die sinnliche Anschauung, nicht die Vorstellung, ist das Wesen der christlichen Religion — die Form, das Organ des höchsten, des göttlichen Wesens. Wo aber die sinnliche Anschauung für das Organ des göttlichen, des wahren Wesens gilt, da wird das göttliche Wesen als ein sinnliches, das sinnliche als das göttliche Wesen ausgesprochen und anerkannt; denn wie das Subject, so das Object.

„Und das Wort ward Fleisch und wohnete unter uns,

und wir sahen seine Herrlichkeit.“ Nur für die Späteren ist der Gegenstand der christlichen Religion ein Object der Vorstellung und Phantasie; aber die ursprüngliche Anschauung wird wieder hergestellt. Im Himmel ist Christus, ist Gott Object der unmittelbaren, der sinnlichen Anschauung; dort wird er aus einem Gegenstande der Vorstellung, des Gedankens, also aus einem geistigen Wesen, was er hier für uns ist, ein sinnliches, ein fühlbares, sichtbares Wesen. Und diese Anschauung ist, wie der Anfang, so das Ziel — also das Wesen des Christenthums. Die speculative Philosophie hat daher die Kunst und Religion nicht im wahren Licht, im Licht der Wirklichkeit, sondern nur im Zwielicht der Reflexion erfasst und dargestellt, indem sie in Folge ihres Princips, welches die Abstraction von der Sinnlichkeit ist, die Sinnlichkeit nur zu einer Formbestimmtheit derselben verflüchtigte: die Kunst ist Gott in der Formbestimmtheit der sinnlichen Anschauung, die Religion Gott in der der Vorstellung. Aber in der Wahrheit ist das gerade das Wesen, was der Reflexion nur als die Form erscheint. Wo Gott im Feuer erscheint und angebetet wird, da wird in Wahrheit das Feuer als Gott angebetet. Der Gott im Feuer ist nichts Anderes, als das — den Menschen ob seiner Wirkungen und Eigenschaften frappirende — Wesen des Feuers; der Gott im Menschen nichts Anderes, als das Wesen des Menschen. Und ebenso ist das, was die Kunst in der Form der Sinnlichkeit darstellt, nichts Anderes, als das von dieser Form unabtrennbare, eigene Wesen der Sinnlichkeit.

41.

Den Sinnen sind nicht nur „äusserliche“ Dinge Gegenstand. Der Mensch wird sich selbst nur durch den Sinn gegeben — er ist sich selbst als Sinnenobject Gegenstand. Die Identität von Subject und Object, im Selbstbewusstsein nur abstracter Gedanke, ist Wahr-

heit und Wirklichkeit nur in der sinnlichen Anschauung des Menschen vom Menschen.

Wir fühlen nicht nur Steine und Hölzer, nicht nur Fleisch und Knochen; wir fühlen auch Gefühle, indem wir die Hände oder Lippen eines fühlenden Wesens drücken; wir vernehmen durch die Ohren nicht nur das Rauschen des Wassers und das Säuseln der Blätter, sondern auch die seelenvolle Stimme der Liebe und Weisheit; wir sehen nicht nur Spiegelflächen und Farbengespenster, wir blicken auch in den Blick des Menschen. Nicht nur Aeusserliches also, auch Innerliches, nicht nur Fleisch, auch Geist, nicht nur das Ding, auch das Ich ist Gegenstand der Sinne. — Alles ist darum sinnlich wahrnehmbar, wenn auch nicht unmittelbar, doch mittelbar; wenn auch nicht mit den pöbelhaften, rohen, doch mit den gebildeten Sinnen, wenn auch nicht mit den Augen des Anatomen oder Chemikers, doch mit den Augen des Philosophen. Mit Recht leitet daher auch der Empirismus den Ursprung unserer Ideen von den Sinnen ab; nur vergisst er, dass das wichtigste, wesentlichste Sinnesobject des Menschen der Mensch selbst ist; dass nur im Blicke des Menschen in den Menschen das Licht des Bewusstseins und Verstandes sich entzündet. Der Idealismus hat daher recht, wenn er im Menschen den Ursprung der Ideen sucht; aber unrecht, wenn er sie aus dem isolirten, als für sich seiendem Wesen, als Seele fixirten Menschen, mit einem Worte: aus dem Ich ohne ein sinnlich gegebenes Du, ableiten will. Nur durch Mittheilung, nur aus der Conversation des Menschen mit dem Menschen, entspringen die Ideen. Nicht allein, nur selbander kommt man zu Begriffen, zur Vernunft überhaupt. Zwei Menschen gehören zur Erzeugung des Menschen — des geistigen so gut wie des physischen: die Gemeinschaft des Menschen mit dem Menschen ist das erste Princip und Kriterium der Wahrheit und Allgemeinheit. Die Gewissheit selbst von dem Dasein anderer Dinge ausser mir ist für mich vermittelt durch die Gewissheit von dem Dasein eines anderen Menschen ausser mir. Was ich allein sehe, daran zweifle ich; was der Andere auch sieht, das erst ist gewiss.

42.

Die Unterschiede zwischen Wesen und Schein, Grund und Folge, Substanz und Accidenz, Nothwendig und Zufällig, Speculativ und Empirisch, begründen nicht zwei Reiche oder Welten — eine übersinnliche, welcher das Wesen, und eine sinnliche Welt, welcher der Schein angehört, sondern diese Unterschiede fallen innerhalb des Gebiets der Sinnlichkeit selbst.

Ein Beispiel aus den Naturwissenschaften. In dem Linnéschen Pflanzensystem werden die ersten Classen nach der Zahl der Staubfäden bestimmt. Aber schon in der elften Classe, wo 12—20 Staubgefässe vorkommen, noch mehr aber in der Classe der Zwanzigmännigkeit und der Vielmännigkeit wird die Zahlbestimmung gleichgiltig; es wird nicht mehr gezählt. Hier haben wir daher auf dem einen und demselben Gebiet vor unseren Augen den Unterschied zwischen bestimmter und unbestimmter, zwischen nothwendiger und gleichgiltiger, rationeller und irrationeller Vielheit. Wir brauchen also nicht über die Sinnlichkeit hinauszugehen, um an die Grenze des nur Sinnlichen, nur Empirischen im Sinne der absoluten Philosophie zu kommen; wir dürfen nur nicht den Verstand von den Sinnen abtrennen, um das Uebersinnliche, d. i. Geist und Vernunft, im Sinnlichen zu finden.

43.

Das Sinnliche ist nicht das Unmittelbare im Sinn der speculativen Philosophie, in dem Sinn, dass es das Profane, das auf platter Hand Liegende, das Gedankenlose, das sich von selbst Verstehende sei. Die unmittelbare, sinnliche Anschauung ist vielmehr später als die Vorstellung und Phantasie. Die erste Anschauung des Menschen ist selber nur die Anschauung der Vorstellung und Phantasie. Die Aufgabe der Philosophie, der Wissenschaft überhaupt, besteht daher nicht darin, von den sinnlichen, d. i. wirklichen Dingen weg, sondern zu ihnen hin zu

kommen — nicht darin, die Gegenstände in Gedanken und Vorstellungen zu verwandeln, sondern darin, das den gemeinen Augen Unsichtbare sichtbar, d. i. gegenständlich zu machen.

Die Menschen sehen zuerst die Dinge nur so, wie sie ihnen erscheinen, nicht, wie sie sind; sehen in den Dingen nicht sich selbst, sondern nur ihre Einbildungen von ihnen, legen ihr eigenes Wesen in sie hinein, unterscheiden nicht den Gegenstand und die Vorstellung von ihm. Die Vorstellung liegt dem ungebildeten, subjectiven Menschen näher, als die Anschauung; denn in der Anschauung wird er aus sich herausgerissen, in der Vorstellung bleibt er bei sich. Aber wie mit der Vorstellung, ist es mit dem Gedanken. Eher und weit länger beschäftigen sich die Menschen mit den himmlischen, göttlichen, als mit den irdischen, menschlichen Dingen, d. h. eher und weit länger mit den in den Gedanken übersetzten Dingen, als mit den Dingen im Original, in der Ursprache. Erst in neuerer Zeit ist die Menschheit wieder, wie einst in Griechenland nach Vorausgang der orientalischen Traumwelt, zur sinnlichen, d. h. unverfälschten, objectiven Anschauung des Sinnlichen, d. i. Wirklichen, aber eben damit erst auch zu sich selbst gekommen; denn ein Mensch, der sich nur mit Wesen der Einbildung oder des abstracten Gedankens abgibt, ist selbst nur ein abstractes oder phantastisches, kein wirkliches, kein wahrhaft menschliches Wesen. Die Realität des Menschen hängt nur von der Realität seines Gegenstandes ab. Hast Du nichts, so bist Du nichts.

44.

Raum und Zeit sind keine blossen Erscheinungsformen — sie sind Wesensbedingungen, Vernunftformen, Gesetze des Seins, wie des Denkens.

Dasein ist das erste Sein, das erste Bestimmtsein. Hier bin ich — das ist das erste Zeichen eines wirklichen, lebendigen Wesens. Der Zeigefinger ist der Wegweiser

vom Nichts zum Sein. Hier ist die erste Grenze, die erste Scheidung. Hier bin ich, dort Du; wir sind ausser einander; darum können wir beide sein, ohne uns zu beeinträchtigen; es ist Platz genug. Die Sonne ist nicht da, wo der Merkur, der Merkur nicht da, wo die Venus, das Auge nicht da, wo das Ohr u. s. w. Wo kein Raum, da hat auch kein System Platz. Die Ortsbestimmung ist die erste Vernunftbestimmung, auf der jede weitere Bestimmung Fuss fasst. Mit der Vertheilung an verschiedene Orte — aber mit dem Raume sind unmittelbar verschiedene Orte gesetzt — beginnt die organisirende Natur. Nur im Raume orientirt sich die Vernunft. Wo bin ich? ist die Frage des erwachenden Bewusstseins, die erste Frage der Lebensweisheit. Beschränkung in Raum und Zeit ist die erste Tugend, die Ortsdifferenz die erste Differenz des Schicklichen vom Unschicklichen, die wir dem Kinde, dem rohen Menschen beibringen. Dem rohen Menschen ist der Ort gleichgiltig, er thut alles an jedem Orte ohne Unterschied; der Narr desgleichen. Narren kommen darum zur Vernunft, wenn sie sich wieder an Ort und Zeit binden. Verschiedenes an verschiedene Orte zu stellen, räumlich zu scheiden, was qualitativ verschieden, das ist die Bedingung jeder Oekonomie, selber der geistigen. Nicht in den Text zu setzen, was in die Anmerkung, nicht an den Anfang, was erst an das Ende gehört, kurz räumliche Sonderung und Begrenzung gehört auch zur Weisheit des Schriftstellers.

Allerdings ist hier immer die Rede von einem bestimmten Ort; aber es kommt hier auch nichts weiter in Betracht als die Ortsbestimmtheit. Und ich kann nicht vom Raum den Ort absondern, wenn ich den Raum in seiner Wirklichkeit erfassen will. Mit dem Wo entsteht mir erst der Begriff des Raums. Wo? ist allgemein, gilt von jedem Ort ohne Unterschied, und doch ist Wo bestimmt. Mit diesem Wo ist zugleich jenes Wo, mit der Bestimmtheit des Orts daher zugleich die Allgemeinheit des Raums gesetzt; aber eben deswegen ist der allgemeine Begriff des Raums nur in der Verbindung mit der Bestimmtheit des Orts ein realer, concreter Begriff.

Hegel giebt dem Raume, wie überhaupt von der Natur nur eine negative Bestimmung. Allein Hiersein ist positiv. Ich bin nicht dort, weil ich hier bin — dieses Nichtdortsein ist also nur eine Folge von dem positiven, ausdrucksvollen Hiersein. Es ist nur eine Schranke für Deine Vorstellung, aber keine Schranke an sich, dass Hier nicht Dort, dass Eines ausser dem Anderen ist. Es ist ein Aussereinander, das sein soll, das der Vernunft nicht wider-, sondern entspricht. Bei Hegel aber ist dieses Aussereinandersein eine negative Bestimmung, weil es das Aussereinander dessen ist, was nicht ausser einander sein soll — weil der logische Begriff, als die absolute Identität mit sich, für die Wahrheit gilt — der Raum geradezu die Negation der Idee, der Vernunft, in welche daher auch nur dadurch wieder Vernunft gebracht werden kann, dass sie negirt wird. Allein geschweige, dass der Raum die Negation der Vernunft ist — im Raum wird vielmehr der Idee, der Vernunft gerade Platz gemacht; der Raum ist die erste Sphäre der Vernunft. Wo kein räumliches Aussereinander, ist auch kein logisches. Oder umgekehrt: wenn wir, wie Hegel, von der Logik aus zum Raum übergehen wollen — wo kein Unterschied, ist auch kein Raum. Die Unterschiede im Denken müssen verwirklicht werden als Unterschiedene; Unterschiedene treten aber räumlich aussereinander. Das räumliche Aussereinandersein ist daher erst die Wahrheit der logischen Unterschiede. Aber was aussereinander ist, das kann auch nur nacheinander gedacht werden. Wirkliches Denken ist Denken in Raum und Zeit. Die Negation von Raum und Zeit (Zeitlänge) fällt immer innerhalb des Raums und der Zeit selbst. Wir wollen nur Raum und Zeit sparen, um Raum und Zeit zu gewinnen.

45.

Die Dinge dürfen nicht anders gedacht werden, als wie sie in der Wirklichkeit vorkommen. Was in der Wirklichkeit getrennt ist, soll auch im Gedanken nicht identisch sein. Die Ausnahme des

Denkens, der Idee — der Intellectualwelt bei den Neuplatonikern — von den Gesetzen der Wirklichkeit ist das Privilegium theologischer Willkür. Die Gesetze der Wirklichkeit sind auch Gesetze des Denkens.

46.

Die unmittelbare Einheit entgegengesetzter Bestimmungen ist nur in der Abstraction möglich und giltig. In der Wirklichkeit sind die Gegensätze stets nur durch einen Mittelbegriff verbunden. Dieser Mittelbegriff ist der Gegenstand, das Subject der Gegensätze.

Es ist daher nichts leichter, als die Einheit entgegengesetzter Prädicate aufzuzeigen; man braucht nur von dem Gegenstand oder Subject derselben zu abstrahiren. Mit dem Gegenstand schwindet die Grenze zwischen den Gegensätzen; sie sind nun boden- und haltlos, fallen also unmittelbar zusammen. Betrachte ich z. B. das Sein nur als solches, abstrahire ich von aller Bestimmtheit, die ist, so habe ich natürlich Sein gleich Nichts. Der Unterschied, die Grenze zwischen Sein und Nichts ist ja allein die Bestimmtheit. Wenn ich das, was ist, weglasse, was ist noch dieses blosse Ist? Aber was von diesem Gegensatz und seiner Identität, gilt auch von der Identität der übrigen Gegensätze in der speculativen Philosophie.

47.

Das Mittel, entgegengesetzte oder widersprechende Bestimmungen auf eine der Wirklichkeit entsprechende Weise in einem und demselben Wesen zu vereinigen, ist nur — die Zeit.

So ist es wenigstens in lebendigen Wesen. So nur kommt hier z. B. im Menschen der Widerspruch zum Vorschein, dass jetzt diese Bestimmung — diese Empfindung, dieser Vorsatz — jetzt eine andere, eine geradezu entgegengesetzte Bestimmung mich erfüllt und beherrscht. Nur da, wo eine Vorstellung die andere, eine Empfindung die andere verdrängt, wo es zu

keiner Entscheidung, keiner bleibenden Bestimmtheit kommt, die Seele sich in einem fortwährenden Wechsel entgegengesetzter Zustände befindet, nur da befindet sie sich in der Höllenpein des Widerspruchs. Würde ich die entgegengesetzten Bestimmungen zugleich in mir vereinigen, so würden sie sich neutralisiren, abstumpfen, gleichwie die Gegensätze des chemischen Processes, welche zugleich da sind, ihre Differenz in einem neutralen Product verlieren. Gerade darin aber besteht der Schmerz des Widerspruchs, dass ich jetzt mit Leidenschaft will und bin, was ich den nächsten Augenblick darauf ebenso energisch nicht will und nicht bin, dass Position und Negation auf einander folgen, beide Gegensätze, aber jeder mit Ausschluss des anderen, jeder also in seiner vollen Bestimmtheit und Schärfe mich afficirt.

48.

Das Wirkliche ist im Denken nicht in ganzen Zahlen, sondern nur in Brüchen darstellbar. Diese Differenz ist eine normale — sie beruht auf der Natur des Denkens, dessen Wesen die Allgemeinheit ist, im Unterschied von der Wirklichkeit, deren Wesen die Individualität. Dass es aber bei dieser Differenz nicht zu einem förmlichen Widerspruch zwischen dem Gedachten und dem Wirklichen kommt, dies wird nur dadurch verhindert, dass das Denken nicht in gerader Linie, in der Identität mit sich fortläuft, sondern sich durch die sinnliche Anschauung unterbricht. Nur das durch die sinnliche Anschauung sich bestimmende und rectificirende Denken ist reales, objectives Denken — Denken objectiver Wahrheit.

Es ist das Wichtigste, zu erkennen, dass das absolute, d. h. das isolirte, von der Sinnlichkeit abgesonderte Denken nicht über die formelle Identität — die Identität des Denkens mit sich selbst hinauskommt; denn wenn gleich das Denken oder der Begriff bestimmt wird als die Einheit entgegengesetzter Bestimmungen, so sind doch diese Bestimmungen selbst wieder nur Abstractionen, Gedankenbestimmungen — also immer wieder Identitäten des Denkens

mit sich, nur Multipla der Identität, von welcher als der absoluten Wahrheit ausgegangen wird. Das Andere, was sich die Idee gegenübersetzt, ist als ein von ihr Gesetztes nicht wahrhaft, realiter von ihr unterschieden, nicht ausser die Idee entlassen, höchstens nur *pro forma*, zum Scheine, um ihre Liberalität zu zeigen; denn dieses Andere der Idee ist selbst wieder die Idee, nur noch nicht in der Form der Idee, noch nicht gesetzt, verwirklicht als Idee. So bringt es das Denken für sich selbst allein zu keinem positiven Unterschiede und Gegensatze von sich, hat aber eben deswegen auch kein anderes Kriterium der Wahrheit, als dass etwas nicht der Idee, nicht dem Denken widerspricht — also ein nur formales, subjectives Kriterium, welches nicht darüber entscheidet, ob die gedachte Wahrheit auch eine wirkliche Wahrheit ist. Das Kriterium, welches hierüber entscheidet, ist einzig die Anschauung. Man soll ja immer auch den Gegner höreu. Aber eben die sinnliche Anschauung ist die Gegenpartei des Denkens. Die Anschauung nimmt die Dinge in einem weiten, das Denken im engsten Sinne; die Anschauung lässt die Dinge in ihrer unbeschränkten Freiheit, das Denken giebt ihnen Gesetze, aber sie sind nur zu oft despotische; die Anschauung klärt den Kopf auf, aber bestimmt und entscheidet nichts; das Denken determinirt, aber bornirt auch oft den Kopf; die Anschauung für sich hat keine Grundsätze, das Denken für sich kein Leben; die Regel ist die Sache des Denkens, die Ausnahme von der Regel die Sache der Anschauung. Wie daher nur die durch das Denken determinirte Anschauung die wahre ist, so ist auch umgekehrt nur das durch die Anschauung erweiterte und aufgeschlossene Denken das wahre, dem Wesen der Wirklichkeit entsprechende Denken. Das mit sich identische, continuirliche Denken lässt im Widerspruch mit der Wirklichkeit die Welt sich im Kreise um ihren Mittelpunkt drehen; aber das durch die Beobachtung von der Ungleichförmigkeit dieser Bewegung, also durch die Anomalie der Anschauung unterbrochene Denken verwandelt der Wahrheit gemäss diesen Kreis in eine Ellipse.

Der Kreis ist das Symbol, das Wappen der speculativen Philosophie, des nur auf sich selbst sich stützenden Denkens — auch die Hegelsche Philosophie ist bekanntlich ein Kreis von Kreisen, ob sie gleich in Beziehung auf die Planeten, aber nur durch die Empirie hiezu bestimmt, die Kreisbahn für „die Bahn einer schlechtgleichförmigen Bewegung“ erklärt, — die Ellipse dagegen ist das Symbol, das Wappen der sinnlichen Philosophie, des auf die Anschauung sich stützenden Denkens.

49.

Die wirkliche Erkenntniss gewährenden Bestimmungen sind immer nur die, welche den Gegenstand durch den Gegenstand selbst bestimmen — seine eigenen, individuellen Bestimmungen — also nicht allgemeine, wie die logisch-metaphysischen Bestimmungen sind, welche keinen Gegenstand bestimmen, weil sie sich auf alle Gegenstände ohne Unterschied erstrecken.

Ganz richtig hat daher Hegel die logisch-metaphysischen Bestimmungen aus Bestimmungen von Gegenständen in selbständige Bestimmungen — Selbstbestimmungen des Begriffs — verwandelt; sie aus Prädicaten, was sie in der alten Metaphysik waren, zu Subjecten gemacht, und dadurch der Metaphysik oder Logik die Bedeutung des selbstgenugsamen, göttlichen Wissens gegeben. Aber ein Widerspruch ist es, dass dann doch wieder in den concreten Wissenschaften, gerade wie in der alten Metaphysik, diese logisch-metaphysischen Schatten zu Bestimmungen der wirklichen Dinge gemacht werden, was natürlich nur dadurch möglich ist, dass entweder mit den logisch-metaphysischen Bestimmungen immer zugleich concrete, aus dem Gegenstand selbst geschöpfte, darum treffende Bestimmungen verbunden werden, oder der Gegenstand auf ganz abstracte Bestimmungen, in welchen er gar nicht mehr kenntlich ist, reducirt wird.

50.

Das Wirkliche in seiner Wirklichkeit und Totalität, der Gegenstand der neuen Philosophie, ist auch nur einem wirklichen und ganzen Wesen Gegenstand. Die neue Philosophie hat daher zu ihrem Erkenntnissprincip, zu ihrem Subject nicht das Ich, nicht den absoluten, d. i. abstracten Geist, kurz nicht die Vernunft für sich allein, sondern das wirkliche und ganze Wesen des Menschen. Die Realität, das Subject der Vernunft ist nur der Mensch. Der Mensch denkt, nicht das Ich, nicht die Vernunft. Die neue Philosophie stützt sich also nicht auf die Gottheit, d. i. Wahrheit, der Vernunft allein für sich, sie stützt sich auf die Gottheit, d. i. Wahrheit, des ganzen Menschen. Oder: sie stützt sich wohl auch auf die Vernunft, aber auf die Vernunft, deren Wesen das menschliche Wesen; also nicht auf eine wesen-, farb- und namenlose Vernunft, sondern auf die mit dem Blute des Menschen getränkte Vernunft. Wenn daher die alte Philosophie sagte: nur das Vernünftige ist das Wahre und Wirkliche, so sagt dagegen die neue Philosophie: nur das Menschliche ist das Wahre und Wirkliche; denn das Menschliche nur ist das Vernünftige; der Mensch das Maass der Vernunft.

51.

Die Einheit von Denken und Sein hat nur Sinn und Wahrheit, wenn der Mensch als der Grund, das Subject dieser Einheit gefasst wird. Nur ein reales Wesen erkennt reale Dinge; nur wo das Denken nicht Subject für sich selbst, sondern Prädicat eines wirklichen Wesens ist, nur da ist auch der Gedanke nicht vom Sein getrennt. Die Einheit von Denken und Sein ist daher keine formelle, so dass dem Denken an und für sich das Sein als eine Bestimmtheit zukäme; sie hängt nur ab von dem Gegenstand, dem Inhalt des Denkens.

Hieraus ergiebt sich folgender kategorischer Imperativ.

Wolle nicht Philosoph sein im Unterschied vom Menschen; sei nichts weiter als ein denkender Mensch; denke nicht als Denker, d. h. in einer aus der Totalität des wirklichen Menschenwesens herausgerissenen und für sich isolirten Facultät; denke als lebendiges, wirkliches Wesen, als welches Du den belebenden und erfrischenden Wogen des Weltmeers ausgesetzt bist; denke in der Existenz, in der Welt als ein Mitglied derselben, nicht im Vacuum der Abstraction, als eine vereinzelte Monade, als ein absoluter Monarch, als ein theilnamloser, ausserweltlicher Gott — dann kannst Du darauf rechnen, dass Deine Gedanken Einheiten sind von Sein und Denken. Wie sollte das Denken als Thätigkeit eines wirklichen Wesens nicht die wirklichen Dinge und Wesen erfassen? Nur, wenn man das Denken vom Menschen absondert, für sich selbst fixirt, entstehen die peinlichen, unfruchtbaren und für diesen Standpunkt unauflöslichen Fragen: wie das Denken zum Sein, zum Object komme? Denn für sich selbst fixirt, d. h. ausser den Menschen gesetzt, ist das Denken ausser allem Verbande und Zusammenhang mit der Welt. Zum Object erhebst Du Dich nur dadurch, dass Du Dich dazu erniedrigst, selbst Object für Anderes zu sein. Du denkst nur, weil Deine Gedanken selbst gedacht werden können, und sie sind nur wahr, wenn sie die Probe der Objectivität bestehen, wenn sie der Andere ausser Dir, dem sie Object sind, auch anerkennt. Du siehst nur als ein selbst sichtbares, fühlst nur als ein selbst fühlbares Wesen. Offen steht die Welt nur dem offenen Kopf, und die Oeffnungen des Kopfes sind nur die Sinne. Aber das für sich isolirte, in sich verschlossene Denken, das Denken ohne Sinne, ohne den Menschen, ausser dem Menschen ist absolutes Subject, das für Anderes nicht Object sein kann und sein soll, aber eben deswegen auch trotz aller Anstrengungen nun und nimmermehr einen Uebergang zum Object, zum Sein findet; so wenig als ein Kopf, der vom Rumpf abgetrennt ist, einen Uebergang findet zur Besitzergreifung eines Gegenstandes, weil die Mittel, die Organe des Ergreifens fehlen.

52.

Die neue Philosophie ist die vollständige, die absolute, die widerspruchslose Auflösung der Theologie in die Anthropologie; denn sie ist die Auflösung derselben nicht nur, wie die alte Philosophie, in der Vernunft sondern auch im Herzen, kurz im ganzen, wirklichen Wesen des Menschen. Sie ist in dieser Beziehung nur das nothwendige Resultat der alten Philosophie, — denn was einmal im Verstande aufgelöst ist, muss sich endlich auch im Leben, im Herzen, im Blute des Menschen auflösen — aber auch zugleich erst die Wahrheit derselben, und zwar als eine neue, selbständige Wahrheit; denn erst die Fleisch und Blut gewordene Wahrheit ist Wahrheit. Die alte Philosophie fiel nothwendig wieder in die Theologie zurück: was nur im Verstande, nur im Begriffe aufgehoben ist, das hat noch einen Gegensatz am Herzen; die neue Philosophie dagegen kann nicht mehr rückfällig werden: was an Leib und Seele zugleich todt ist, das kann auch nicht einmal als Gespenst wiederkehren.

53.

Der Mensch unterscheidet sich keineswegs nur durch das Denken von dem Thiere. Sein ganzes Wesen ist vielmehr sein Unterschied vom Thiere. Allerdings ist der, welcher nicht denkt, kein Mensch; aber nicht, weil das Denken die Ursache, sondern nur weil es eine nothwendige Folge und Eigenschaft des menschlichen Wesens ist.

Wir brauchen daher auch hier nicht über das Gebiet der Sinnlichkeit hinauszugehen, um den Menschen als ein über den Thieren stehendes Wesen zu erkennen. Der Mensch ist kein particuläres Wesen, wie das Thier, sondern ein universelles, darum kein beschränktes und unfreies, sondern uneingeschränktes, freies Wesen; denn Universalität, Unbeschränktheit, Freiheit sind unzertrennlich. Und diese Freiheit existirt nicht etwa in einem besonderen Vermögen, dem

Willen, ebensowenig diese Universalität in einem besonderen Vermögen der Denkkraft, der Vernunft — diese Freiheit, diese Universalität erstreckt sich über sein ganzes Wesen. Die thierischen Sinne sind wohl schärfer als die menschlichen, aber nur in Beziehung auf bestimmte, mit den Bedürfnissen des Thieres in nothwendigem Zusammenhang stehende Dinge, und sie sind schärfer eben wegen dieser Determination, dieser ausschliesslichen Beschränkung auf Bestimmtes. Der Mensch hat nicht den Geruch eines Jagdhundes, eines Raben; aber nur weil sein Geruch ein alle Arten von Gerüchen umfassender, darum freier, gegen besondere Gerüche indifferenter Sinn ist. Wo sich aber ein Sinn erhebt über die Schranke der Particularität und seine Gebundenheit an das Bedürfniss, da erhebt er sich zu selbständiger, zu theoretischer Bedeutung und Würde: universeller Sinn ist Verstand, universelle Sinnlichkeit Geistigkeit. Selbst die untersten Sinne, Geruch und Geschmack, erheben sich im Menschen zu geistigen, zu wissenschaftlichen Acten. Geruch und Geschmack der Dinge sind Gegenstände der Naturwissenschaft. Ja selbst der Magen des Menschen, so verächtlich wir auf ihn herabblicken, ist kein thierisches, sondern menschliches, weil universales, nicht auf bestimmte Arten von Nahrungsmitteln eingeschränktes Wesen. Eben darum ist der Mensch frei von der Wuth der Fressbegierde, mit welcher das Thier über seine Beute herfällt. Lass einem Menschen seinen Kopf, gieb ihm aber den Magen eines Löwen oder Pferdes — er hört sicherlich auf, ein Mensch zu sein. Ein beschränkter Magen verträgt sich auch nur mit einem beschränkten, d. i. thierischen Sinne. Das sittliche und vernünftige Verhältniss des Menschen zum Magen besteht daher auch nur darin, denselben nicht als ein viehisches, sondern menschliches Wesen zu behandeln. Wer mit dem Magen die Menschheit abschliesst, den Magen in die Klasse der Thiere versetzt, der autorisirt den Menschen im Essen zur Bestialität.

54.

Die neue Philosophie macht den Menschen mit Einschluss der Natur, als der Basis des Menschen, zum alleinigen, universalen und höchsten Gegenstand der Philosophie — die Anthropologie also, mit Einschluss der Physiologie, zur Universalwissenschaft.

55.

Kunst, Religion, Philosophie oder Wissenschaft sind nur die Erscheinungen oder Offenbarungen des wahren menschlichen Wesens. Mensch, vollkommener, wahrer Mensch ist nur, wer ästhetischen oder künstlerischen, religiösen oder sittlichen und philosophischen oder wissenschaftlichen Sinn hat — Mensch überhaupt nur der, welcher nichts wesentlich Menschliches von sich ausschliesst. *Homo sum, humani nihil a me alienum puto* — dieser Satz, in seiner universellsten und höchsten Bedeutung genommen, ist der Wahlspruch des neuen Philosophen.

56.

Die absolute Identitätsphilosophie hat den Standpunkt der Wahrheit gänzlich verrückt. Der natürliche Standpunkt des Menschen, der Standpunkt der Unterscheidung in Ich und Du, Subject und Object, ist der wahre, der absolute Standpunkt, folglich auch der Standpunkt der Philosophie.

57.

Die der Wahrheit gemässe Einheit von Kopf und Herz besteht nicht in der Auslöschung oder Vertuschung ihrer Differenz, sondern vielmehr nur darin, dass der wesentliche Gegenstand des Herzens auch der wesentliche Gegenstand des Kopfes ist — also nur in der Identität des Gegenstandes. Die neue Philosophie, welche den wesent-

lichen und höchsten Gegenstand des Herzens, den Menschen, auch zum wesentlichsten und höchsten Gegenstand des Verstandes macht, begründet daher eine vernünftige Einheit von Kopf und Herz, von Denken und Leben.

58.

Die Wahrheit existirt nicht im Denken, nicht im Wissen für sich selbst. Die Wahrheit ist nur die Totalität des menschlichen Lebens und Wesens.

59.

Der einzelne Mensch für sich hat das Wesen des Menschen weder in sich als moralischem, noch in sich als denkendem Wesen. Das Wesen des Menschen ist nur in der Gemeinschaft, in der Einheit des Menschen mit dem Menschen enthalten — eine Einheit, die sich aber nur auf die Realität des Unterschieds von Ich und Du stützt.

60.

Einsamkeit ist Endlichkeit und Beschränktheit, Gemeinschaftlichkeit ist Freiheit und Unendlichkeit. Der Mensch für sich ist Mensch (im gewöhnlichen Sinn); Mensch mit Mensch — die Einheit von Ich und Du — ist Gott.

61.

Der absolute Philosoph sagte oder dachte wenigstens, analog dem *L'état c'est moi* des absoluten Monarchen und *L'être c'est moi* des absoluten Gottes — von sich, als Denker natürlich, nicht als Menschen: *la vérité c'est moi.* Der menschliche Philosoph sagt dagegen: ich bin auch im Denken, auch als Philosoph, Mensch mit Menschen.

62.

Die wahre Dialektik ist kein Monolog des einsamen Denkers mit sich selbst, sie ist ein Dialog zwischen Ich und Du.

63.

Die Trinität war das höchste Mysterium, der Centralpunkt der absoluten Philosophie und Religion. Aber das Geheimniss derselben ist, wie im Wesen des Christenthums historisch und philosophisch bewiesen wurde, das Geheimniss des gemeinschaftlichen, gesellschaftlichen Lebens — das Geheimniss der Nothwendigkeit des Du für das Ich — die Wahrheit, dass kein Wesen, es sei und heisse nun Mensch oder Gott oder Geist oder Ich, für sich selbst allein ein wahres, ein vollkommenes, ein absolutes Wesen, dass die Wahrheit und Vollkommenheit nur die Verbindung, die Einheit von wesensgleichen Wesen ist. Das höchste und letzte Princip der Philosophie ist daher die Einheit des Menschen mit dem Menschen. Alle wesentlichen Verhältnisse — die Principien verschiedener Wissenschaften — sind nur verschiedene Arten und Weisen dieser Einheit.

64.

Die alte Philosophie hat eine doppelte Wahrheit — die Wahrheit für sich selbst, die sich nicht um den Menschen bekümmerte — die Philosophie — und die Wahrheit für den Menschen — die Religion. Die neue Philosophie dagegen, als die Philosophie des Menschen, ist auch wesentlich die Philosophie für den Menschen — sie hat unbeschadet der Würde und Selbständigkeit der Theorie, ja im innigsten Einklang mit derselben, wesentlich eine praktische und zwar im höchsten Sinne praktische Tendenz; sie tritt an die Stelle der Religion, sie hat das

Wesen der Religion in sich, sie ist in Wahrheit selbst Religion.

65.

Die bisherigen Reformversuche in der Philosophie unterscheiden sich mehr oder weniger nur der Art, nicht der Gattung nach von der alten Philosophie. Die unerlässlichste Bedingung einer wirklich neuen, d. i. selbständigen, dem Bedürfniss der Menschheit und Zukunft entsprechenden Philosophie ist aber, dass sie sich dem Wesen nach von der alten Philosophie unterscheide.

Kritische Bemerkungen zu den Grundsätzen der Philosophie.*)

1848 – 49.

Die neuere Philosophie hat, im Unterschied von der scholastischen, ein unmittelbar Gewisses gesucht und daher an die Stelle des nur zu denkenden und gedachten Wesens das denkende Wesen, das Selbstbewusstsein gesetzt; denn das Denkende sei, wie Descartes, wenn auch nicht mit diesen Worten sagt, gewisser, weil sich näher, als das Gedachte.

Aber das Ich des Selbstbewusstseins, der Geist, den die moderne Philosophie zum Princip gemacht (vergl. Grundsätze 37, 38), ist selbst etwas Abgezogenes, dem Menschen Entlehntes, nur zu Denkendes, also selbst etwas Bezweifelbares. Unmittelbar gewiss ist nur das Sinnliche: nur wo die Sinne anfangen, hört alles Zweifeln und Streiten auf. Weil ich aber (Grundsätze 43) auch erklärt, das Sinnliche wäre nicht das Unmittelbare im Sinne der speculativen Philosophie in der Bedeutung, dass es das Profane, das auf platter Hand Liegende, das Gedankenlose, das sich von selbst Verstehende

*) Aus dem handschriftl. Nachlass.

wäre, hat man mich eines gewaltigen Widerspruchs zeihen wollen und darauf eine Menge für mich ominöser Consequenzen gebaut.

Allerdings widersprechen sich diese Bestimmungen, wenn man nur auf die Worte sieht; wie man denn überall Widersprüche nachweisen kann, wenn man nicht auf die Gründe achtet, warum etwas gesagt ist, nicht auf die Beziehungen, in denen es gesagt worden. Aber sie widersprechen sich nicht in Wahrheit. Zuerst spreche ich im Gegensatz gegen die von den Sinnen sich absondernde Philosophie das Sinnliche als das unmittelbar Gewisse aus. Und diesen Satz wird Jeder, der sich nicht auf eben jenen Standpunkt der Abstraction gestellt hat oder für ihn eingenommen ist, zugeben. Diesen Satz bestätigt die Geschichte der Religion und Menschheit, welche uns lehrt, dass das erste und unmittelbare Gewisse für sie das sinnliche Wesen sowohl der Natur wie des Menschen ist; dass die Menschen, wenigstens ursprünglich, von den Sinnen allein alle Gewissheit abhängig machen; dass für sie das nur ist was sinnlich ist; bestätigt ferner die Geschichte, die Wissenschaft, namentlich die Naturwissenschaft, bestätigt endlich die alltägliche Geschichte jedes Einzelnen, welche uns sagt, dass wir nur so lange im Dunkel und Zweifel sind, bis wir etwas zu einem Gegenstand der Anschauung, sei es nur der unmittelbaren oder mittelbar sinnlichen, d. h. bildlichen Anschauung gemacht. Dann aber weise ich auf einen anderen, nicht minder bemerkenswerthen Umstand hin.

Der einfache Naturmensch stützt sich auf die Wahrheit der Sinne, aber nicht anders als das Kind, welches noch nicht das scheinbare Wesen eines Dinges von seinem wirklichen Wesen unterscheidet. So wie daher der Mensch zu beobachten und zu denken anfängt und den Sinnenschein entdeckt, so verwirft er mit diesem Schein auch das wahre Wesen der Sinne, fällt in das Extrem, macht das von dem scheinbaren Wesen unterschiedene Wesen zum Wesen einer anderen Gattung, einem total verschiedenen Wesen und setzt an die Stelle der sinnlichen Realitäten selbsterdachte Wesen. So wird die Wahrheit der Sinne in unseren Ohren, die wir

von Kindesbeinen an daran gewöhnt wurden, die Sinne als Gottesleugner zu verdammen, das sinnlose und körperlose Wesen als das höchste, als das wahre göttliche Wesen zu verehren, etwas Grauenhaftes und Ungereimtes.

Dieser Richtung opponirte ich in meinen Grundsätzen, setzte die Sinne als das Kriterium, d. h. Merkmal und Grundlage, des Menschen und der Wirklichkeit hin. Freilich nicht die thierischen sondern die menschlichen Sinne; nicht die Sinne für sich, die Sinne ohne Kopf, ohne Verstand, ohne Denken: denn auch zum blossen Sehen gehört Denken. Ich kann nicht sehen, wenn ich nicht etwas zum Gegenstande meiner Aufmerksamkeit mache, etwas von den es umgebenden Gegenständen absondere und für sich selbst fixire. Aber so wenig der Sinn ohne Denken etwas ist, so wenig ist das Denken, die Vernunft ohne Sinne etwas; denn nur der Sinn giebt mir reelle, wirkliche Gegenstände, Wesen.

Das Denken, der Geist, die Vernunft sagt nichts dem Inhalt nach Anderes als die Sinne; es sagt mir nur in Verbindung, was die Sinne zerstreut, getrennt sagen, eine Verbindung, die eben deswegen Verstand heisst und ist. Denn wie nur die Verbindung mehrerer Worte einen Satz, einen Sinn giebt, so ist auch ein sinnliches Ding erst dann für mich ein Verstandesgegenstand, ein Ding von dem ich weiss was es ist, wenn ich die verschiedenen Eigenschaften desselben, die verschiedene Sinne mir offenbaren, verbinde. „Mit den Sinnen," sage ich einmal,* „lesen wir das Buch der Natur, aber wir verstehen es nicht durch sie" Richtig. Aber das Buch der Natur besteht nicht aus einem Chaos wild und wirr durcheinander geworfener Buchstaben oder Lettern, so dass erst der Verstand Ordnung und Zusammenhang hineinbrächte in das Chaos, und die Verbindung derselben zu einem verständigen Satze eine subjective und willkürlich vom Verstande geschaffene wäre. Nein: wir unterscheiden und verbinden die Dinge durch den Verstand auf Grund der durch die Sinne gegebenen Unterscheidungs- und Verbindungsmerk-

* Vergl. die letzte Seite der Abhandlung „Kritik des Idealismus" und „Wider den Dualismus" etc.

male; wir trennen was die Natur getrennt, verbinden was sie verbunden hat und unterordnen die Erscheinungen und Dinge der Natur einander im Verhältniss von Grund und Folge, Ursache und Wirkung, weil auch factisch, sinnlich, gegenständlich, wirklich die Dinge in einem solchen Verhältniss zu einander stehen.

Das Denken ernirt, sucht hervor und zieht heraus aus den Erscheinungen das Eine, das Gleiche, das Allgemeine; aber um dieses zu finden, muss es eben die sinnlichen Erscheinungen erst sinnlich wahrgenommen haben. Anfänglich verfährt das Denken allerdings unbeholfen und kindlich genug, auch wo es sich um die Erklärung der gewöhnlichsten Erscheinungen handelt. Den Unterschied einer Denkthätigkeit wie sie der Mensch auf primitivem Standpunkte der Sinneswahrnehmung und wie er sie auf dem Standpunkte der Wissenschaft ausübt, möge ein Beispiel veranschaulichen. Woher kommt der Regen, was ist die Ursache des Regens? — Darauf antwortet der Hebräer im Alten Testament: aus über oder im Himmel aufgehäuften Wassern oder Regenmassen; er erklärt sich also den Regen durch den Regen, sagt in der Ursache dasselbe was er als Erscheinung wahrgenommen. Genau so erklärt sich auch der Grönländer den Regen; er kommt nach ihm von einem See oben im Himmel: wenn der See überläuft, fällt das Wasser auf die Erde herab.* Eine wahrhafte Erklärung des Regens giebt es erst bei Einsicht von den in der Luft vorhandenen Wasserdünsten, welche in Folge einer Abkühlung der Luftschichten oder durch Zuwachs von Dünsten, wodurch sie auf das Maximum ihrer Spannkraft gebracht werden, aus der Gasform in tropfbare Flüssigkeit übergehen. Die gedankenlose Sinnlichkeit bleibt bei einer vereinzelten Erscheinung stehen und erklärt sie ohne Bedenken, ohne Kritik, ohne Untersuchung, ohne Vergleichung einer anderen Erscheinung, unmittelbar durch sich selbst; die denkende Anschauung aber verknüpft verschiedenartige sinnliche Thatsachen, die anscheinend nichts mit ein-

* Bastholm, Kenntniss des Menschen in seinem wilden und rohen Zustand.

ander gemein haben, in ein Ganzes, in einen Zusammenhang, und erst wo der Mensch zu einer solchen Verknüpfung des sinnlich Wahrgenommenen sich erhebt, da erst denkt er.

Aber dadurch dass der Mensch sich auf den Standpunkt des Denkens erhebt, gelangt er nicht in eine andere Welt, in ein Geisterreich, in eine überirdische Gedankenwelt; er bleibt auf demselben Boden, auf dem Boden der Erde, der Sinnlichkeit stehen: er versetzt sich nur in das Bereich einer erweiterten, einer uneingeschränkten, universellen Sinnesanschauung. Denken ist zunächst gar nichts anderes als Vieles, Verschiedenartiges wahrnehmen und es in entsprechende Begriffsformen umsetzen.

Aller Begriffsthätigkeit liegt eine mehr oder weniger umfassende Anschauungsthätigkeit zu Grunde. Wenn sich die Menscheit auf den Standpunkt geistiger Cultur erhoben, dann entfällt freilich die Nothwendigkeit einer unmittelbaren sinnlichen Anschauung. Die Augen der Anderen überheben mich der Nothwendigkeit meine eigenen zu gebrauchen: was Andere gesehen, erlebt haben, das ist für mich, dem es durch Schrift oder Erzählung vermittelt wird, ein Gegenstand bloss des Geistes, der Phantasie, des Denkens. Auf diesem Standpunkte, wo die Tradition, die Schrift, den Menschen der Nothwendigkeit unmittelbarer Anschauung überhebt, ist es auch, wo der Mensch den Sinnen sich entfremdet, den Ursprung der Erkenntniss aus den Sinnen vergisst, die mittelbare, traditionelle, gelehrte Erkenntniss über die unmittelbare setzt, das Denken, den Geist zu einem von den Sinnen *toto genere*, d. i. absolut, der Gattung nach verschiedenen Wesen macht.

Der Mensch gebraucht allerdings zum Behufe der gelehrten, historischen Erkenntniss, zum Behufe des Lesens, die Augen; aber hier ist das Auge nicht in seinem *esse*, es hat keine Objecte, die sich unmittelbar auf das Sehen selbst beziehen: die Buchstaben sind ja nur die sinnlichen Zeichen von Worten, die nur für den Verstand, nicht für die Sinne als solche Bedeutung haben. Es ist daher nicht zu verwundern, dass der Mensch auf diesem Standpunkt den Werth und die Bedeutung der Sinne ganz aus dem Auge verliert;

dass sie aus Lehrmeistern, was sie ursprünglich sind, zu Bedienten der gemeinsten Lebensbedürfnisse herabgesetzt werden; dass aber eben deswegen der Mensch hier ein verstümmeltes, verkrüppeltes, geisterhaftes Wesen wird und mit den Sinnen zuletzt auch den gesunden Menschenverstand verliert. Auf diesem Standpunkt vergisst der Mensch überhaupt über der Vergangenheit die Gegenwart, über dem was nicht mehr ist, das was ist. Das Vergangene, wenn auch einst ein Gegenstand des Sinnes, ist jetzt nur ein Gegenstand des Geistes, d. h. der Erinnerung, des Gedächtnisses.

So ist dem Historiker — aber das Nämliche gilt auch von dem Juristen, dem Theologen, dem Philologen, auch dem gewöhnlichen Philosophen, der nur von überlieferten Begriffen lebt — nur das „Historische", nicht das Lebendige, Sinnliche, Gegenwärtige, Unmittelbare, das Wahre, das Wesentliche. Alle Dinge und Wesen interessiren ihn nur insofern sie Gegenstände historischer Gelehrsamkeit geworden; er modelt die Gegenwart stets nach der Vergangenheit; er ist ein Wühler zwar nicht in dem lebendigen Fleisch, wohl aber in den Exementen der Menschheit. Das Todte ist für ihn das Lebendige, aber eben deswegen auch das Lebendige das für ihn Todte, für ihn nicht Existirende; das Entlegenste ist für ihn das Nächste, das Sinnliche; das Wirkliche das Fernste.

Eben wegen dieser Verkehrtheit, die unsere Cultur charakterisirt, ist es hohe Zeit und Noth, dass wir wieder das richtige Verhältniss herstellen, den Zweck wieder über die Mittel setzen, zum Ursprünglichen, zur Natur in allen Beziehungen wieder zurückkehren: aber nicht zur Natur wie sie den rohen Menschen Gegenstand, sondern zur Natur als Gegenstand wissenschaftlicher Bildung.

Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist.*

„Für unsere Erkenntniss ist das Psychische und Physische darin schon wesentlich von einander unterschieden, dass die Quelle der Wahrnehmungen und Erfahrungen in der Körperlehre oder Physiologie durchaus eine andere ist als in der Geisteslehre oder Psychologie. Letztere hat es mit den Gegenständen des inneren Sinns, die bloss die Zeit erfüllen, mit der Beobachtung der Vorstellungen, Gefühle, Willensbestrebungen zu thun, die wir nie als Beschaffenheiten eines Körpers erkennen, da in ihnen von Raum und Raumerfüllung gar keine Spur ist. Die Physiologie des menschlichen Körpers geht dagegen von Belehrungen durch die äusseren Sinne aus, und beobachtet nur organische Gebilde aus beweglichen Materien, nur Beschaffenheiten des im Raume Gestalteten und Beweglichen. So lange bei den Untersuchungen, z. B. über die Empfindungen der Sinne, noch die Rede ist von Brechung der Lichtstrahlen, von dem Bilde auf der Netzhaut, von den Schwingungen der Luft, von Nervenknoten u. s. w., so lange befindet man sich noch in den Gebieten der Physik und Physiologie; die Psychologie hat es bloss mit dem, was im Inneren vorhanden ist, zu thun; dort aber finden sich weder Nerven, noch Affectionen derselben, sondern nur Anschauungen, Vorstellungen u. s. w., mithin Erscheinungen von Kräften, die bloss in der Zeit wirken.“** Allerdings giebt es in der Psychologie keine Nerven, keine Hirnlappen und Hirnbalken, keine Galle, keinen Magen, kein Herz, kurz nichts Raumerfüllendes. Aber dieser Mangel an aller Raumerfüllung, diese Abwesenheit

---

* Erläuterungen zu den „Grundsätzen der Philosophie“, die aber weder auf quantitative, noch qualitative Vollkommenheit Anspruch machen. Sie sind zu spät niedergeschrieben worden, zu einer Zeit, wo bereits das Feuer der ersten Conception erloschen, mein Sinn anderen dem Menschen näher liegenden Gegenständen zugekehrt war.

** Diese und mehrere folgende mit Anführungszeichen markirte Stellen sind der Ersch und Gruberschen Encyclopädie, Art. Dualismus, und anderen bekannten Psychologien entnommen.

alles physiologischen Materials, diese Leere hat einen subjectiven Grund. Im Verlangen und Genuss der Speise weiss ich nichts vom Magen, in der Empfindung als solcher, wie sie Gegenstand der Psychologie, nichts von Nerven, im Denken als solchem nichts vom Hirn. Aus dieser subjectiven Nerven- und Hirnlosigkeit aber auf ein objectiv, an und für sich, hirn- und nervenloses, überhaupt unkörperliches Wesen schliessen wollen, das ist gerade so viel, als wenn ich daraus, dass ich nicht aus mir selbst weiss und fühle, dass ich Eltern habe — Jeder weiss ja nur von Anderen, dass er gezeugt ist — schliessen wollte, dass ich von mir selbst bin, dass meine Existenz ihrem Ursprunge nach von keinem anderen Wesen abhängt. In der That sind wir sammt und sonders in der Psychologie Kaspar Hauser; wir wissen nichts von der Genealogie unserer Gefühle, Vorstellungen und Willensbestrebungen; und wollen von ihr nichts wissen, wie jener österreichische Kaiser, der es sich verbat, zu tief seinem Ursprung nachzuforschen, weil man zuletzt auf einen Schneider oder Schweinehirten als den Stammvater des kaiserlichen Hauses stossen könnte. Wir halten uns daher für adlig, weil unser Ursprung aus plebejischem Blut jenseits unseres Bewusstseins liegt; für ewig, weil uns die Data der Zeitrechnung fehlen. In der Psychologie ist das Subject und Object identisch, in der Physiologie verschieden; psychologisches Object bin ich mir selbst, aber physiologisches bin ich einem Anderen; die Empfindung, die mein Magen während des Hungers, mein Hirn während des Denkens mir verursacht, ist nur mir selbst Object; aber Object der Physiologie und Anatomie, Object der Anschauung, kann nun und nimmermehr mein Hirn oder Magen mir selbst, kann er nur einem Anderen werden. Allerdings ist also die Erkenntnissquelle der Psychologie eine andere, als die der Physiologie; aber der Unterschied betrifft nicht den Gegenstand als solchen, sondern die Art und Weise der Erkenntniss; dort ist sie eine unmittelbare, mit dem Gegenstand identische, lebendige, hier eine mittelbare, todte, historische. Der Frosch ist nur für sich ein lebendiges, empfindendes, vorstellendes Wesen, Subject; aber für mich ist er, selbst als Object der Vivisection, nur

ein materielles Wesen, nur Object; denn seine Empfindung als solche kann mir schlechterdings nicht Gegenstand werden. Leben, Empfinden, Vorstellen wird als solches nur unmittelbar durch sich selbst wahrgenommen, ist von dem lebendigen, empfindenden, vorstellenden Wesen, Subject oder Organ unabsonderlich, ununterscheidbar.

„Ich betrachte mich als das Unterscheidende, meinen Leib mit allen seinen Theilen als das von anderen Körpern sowohl, als von seinen eigenen übrigen Theilen Unterschiedene, welches eben darum auch von mir, der ich die Unterscheidung vornehme, unterschieden wird." Allerdings unterscheide ich, wenigstens theoretisch, meinen Leib, als Gegenstand meiner äusseren Sinne, von anderen Leibern nicht nur, sondern auch von mir selbst; aber von meinem inneren Organismus, insbesondere von dem inneren Denkorgan, dem Hirn kann ich mich nicht unterscheiden. Ich kann mir allerdings in der Einbildung mein Hirn als Object vorstellen, und mich so von ihm unterscheiden; aber diese Unterscheidung ist nur eine logische oder vielmehr imaginäre, keine reale; denn ich kann ja nicht denken, nicht unterscheiden ohne Hirnthätigkeit: das Hirn, von dem ich mich unterscheide, ist nur ein gedachtes, vorgestelltes, nicht das wirkliche Hirn; ich hebe nur meinen vorgestellten, bewussten, aber nicht meinen unbewussten Zusammenhang mit dem Hirn auf. Psychologisch gesprochen, d. h. für mich als Vorstellenden, Denkenden, ist das Vorstellen, das Denken kein Hirnact. Ich kann denken, ohne nur zu wissen, dass ich ein Hirn habe; in unser Bewusstsein und Gefühl fallen nur die Schlusssätze, aber nicht die Prämissen, nur die Resultate, aber nicht die Processe im Organismus; es ist daher ganz natürlich, dass ich das Denken vom Hirnact unterscheide und für sich selbst denke. Aber daraus, dass das Denken für mich kein Hirnact, sondern ein vom Hirn unterschiedener und unabhängiger Act ist, folgt nicht, dass es an sich auch kein Hirnact ist. Nein! im Gegentheil: was für mich oder subjectiv ein rein geistiger, immaterieller,

unsinnlicher Act, ist an sich oder objectiv ein materieller, sinnlicher.* Die Identität von Subject und Object, die wir soeben als das Wesen der Psychologie bezeichneten, gilt insbesondere von dem Hirn- und Denkact. Der Hirnact ist der höchste, der unser Selbst begründende oder bedingende Act — ein Act, der daher nicht als ein von uns unterschiedener wahrgenommen werden kann. In anderen organischen Processen, so im Assimilationsprocess, folgt auf die subjective, die mit mir identische, die mir selbst zugeschriebene Thätigkeit die objective, von mir unterschiedene Thätigkeit des Organismus; ich ergreife die Speisen, schmecke, geniesse, zerkaue, verschlinge sie; so wie sie aber verschlungen sind, sind sie ausser der Sphäre meiner Thätigkeit, meines Bewusstseins und Willens, gehören sie gleichsam einer anderen Welt an. Dagegen im Hirnacte als dem höchsten Act, sind die willkürliche, subjective, geistige und die unwillkürliche, objective, materielle Thätigkeit identisch, ununterscheidbar. Selbst für unser Bewusstsein ist das Denken ebenso eine willkürliche, als unwillkürliche Thätigkeit. Aber eben deswegen, weil in ihm der Gegensatz zwischen subjectiver und objectiver Thätigkeit verschwindet, ist es für uns eine absolut subjective. Den Magen, den ich bald voll, bald leer, das Herz, das ich schlagen höre und fühle, den Kopf, als das Object der äusseren Sinne, kurz meinen Leib nehme ich nur durch den Hirnact wahr, den Hirnact aber nur durch sich selbst, er ist daher für mich, wenigstens unmittelbar, nichts Objectives mehr, nichts von mir Unterscheidbares. Aus dieser Unfühlbarkeit und Ungegenständlichkeit des Hirnacts erklärt sich auch der psychologische Götzendienst der alten Völker und aller ungebildeten Menschen, welche die „Seele, den Geist“ statt in den Hirnact, in den Herzschlag oder den Respirationsact versetzen.

* Gleichwie für mich mein Körper in die Classe der Imponderabilien gehört, keine Schwere hat, ob er gleich an sich oder für Andere ein schwerer Körper ist.

„Die allen Menschen", sagt Kant in seiner Anthropologie, „natürliche Furcht vor dem Tode ist nicht ein Grauen vor dem Sterben, sondern, wie Montaigne richtig sagt, vor dem Gedanken gestorben (d. i. todt) zu sein; den also der Candidat des Todes nach dem Sterben noch zu haben vermeint, indem er das Cadaver, was nicht mehr er selbst ist, doch als sich selbst im düsteren Grabe oder irgendwo sonst denkt." Dieselbe Bewandtniss hat es mit der Scheu des Menschen vor dem Materialismus oder richtiger Organismus, mit der Scheu insbesondere, den Denkact als einen Hirnact zu denken.* Die Kenntniss des menschlichen Gehirns und Körpers überhaupt hat der Mensch aus der Anatomie menschlicher Leichname geschöpft; indem er daher sein Hirn denkt, so denkt er das Leben unwillkürlich unter dem Bilde des Todes, das Hirn als ein anatomisches Object — als ein Object folglich, mit dem es ihm ebenso unmöglich ist, den Denkact zu verbinden, wie mit dem Leichnam das Leben. Von seiner Einbildungskraft hintergangen, sieht er nicht ein, dass das Hirn als Subject, als lebendiges, ein ganz anderes Wesen ist denn als Object; dass das Hirn, wie überhaupt das Innere des Organismus, nur im Tode in die Kategorie des eigentlichen Materialismus verfällt, nur im Tode ein äusserliches, tastbares, sichtbares, riech- und schmeckbares Object wird, im Leben aber lediglich Object des inneren Sinns d. i. Selbstgefühls ist. Allerdings kann auch im Leben das Hirn, wie jeder innere Theil sich Blössen geben; aber werden die innersten oder wesentlichsten Theile oder wird es vollständig entblösst, so steht auf dieser Profanation des Lebengeheimnisses die Todesstrafe.**

---

* Hierher gehört auch die merkwürdige religiöse Scheu des Menschen vor der Anatomie. Der Blick in das Innere demüthigt; darum scheut sich der Mensch, einwärts zu schauen; freilich hat er auch nicht seine Augen zu diesem Schauspiel; der geöffnete Leib ist die Blösse des Menschen.

** Den superstitiösen Psychologen, welche aus solchen abnormen Erscheinungen, wo bei „zerstörtem" Gehirn sich keine Geistesstörung

Wenn der Psycholog sagt: ich unterscheide mich von meinem Leibe, so ist damit ebensoviel gesagt, als wenn der Philosoph in der Logik oder in der „Metaphysik der Sitten“ sagt: „ich abstrahire von der menschlichen Natur.“ Ist es möglich, dass Du von Deinem Wesen abstrahirst? Abstrahirst Du denn nicht als Mensch? Denkst Du ohne Kopf? Ist aber Dein Kopf nicht ein menschlicher Kopf? Die Gedanken sind „abgeschiedene Seelen“. Gut; aber ist nicht auch die abgeschiedene Seele noch ein treues Bild des weiland leibhaften Menschen? Aendern sich nicht selbst die allgemeinsten metaphysischen Begriffe, die Begriffe von Sein und Wesen, so wie sich das wirkliche Sein und Wesen der Menschen ändert? Was heisst also: ich abstrahire von der menschlichen Natur? Nichts weiter als: ich abstrahire vom Menschen, wie er Gegenstand meines Bewusstseins und Denkens ist, aber nimmermehr vom Menschen, der hinter meinem Bewusstsein liegt, d. h. von meiner Natur, an die meine Abstraction unauflöslich gebunden ist. So abstrahirst Du denn auch als Psycholog in Gedanken von Deinem Leibe*, aber gleichwohl bist Du im Wesen aufs innigste mit ihm verbunden: d. h. Du denkst Dich unterschieden von ihm, aber Du bist deswegen noch lange nicht von ihm wirklich unterschieden. Der Unterschied zwischen Denken und Sein ist in der Psychologie nicht aufgehoben. Selbst in Betreff des Denkens hast Du wohl zu unterscheiden zwischen dem Denken des Denkens und dem Denken an sich. Du denkst das Denken als eine lediglich subjective Thätigkeit; Du sagst: Ich denke. Hat aber nicht auch Lichtenberg Recht, wenn

zeigte, den Schluss ziehen, dass der Mensch ohne Hirn denken könne, halte ich eine andere Erscheinung entgegen, nämlich die, dass man bei Phthisikern die Lunge oft in solchem zerstörten Zustande gefunden hat, dass man nicht begreifen kann, wie sie mit einer solchen Lunge noch athmen und leben konnten, und folgere also mit ihnen hieraus, dass der Mensch auch ohne Lunge athmen und leben kann.

* Aber kann nicht der Mensch auch in der That von seinem Leibe abstrahiren, kann er ihn nicht tödten? Ja, aber indem er den Leib tödtet, tödtet er sich selbst, und beweist eben dadurch, dass er nicht von seinem Leibe abstrahiren kann.

er behauptet: „Man sollte eigentlich nicht sagen: ich denke, sondern es denkt?“ Wenn also auch gleich das: „Ich denke“ sich vom Leibe unterscheidet, folgt daraus, dass auch das: „Es denkt“, das Unwillkürliche in unserem Denken, die Wurzel und Basis des „Ich denke“, vom Leibe unterschieden ist? Woher kommt es denn, dass wir nicht zu jeder Zeit denken können, dass nicht die Gedanken nach Belieben zu Gebote stehen, dass wir oft mitten in einer geistigen Arbeit trotz der angestrengtesten Willensbestrebungen nicht von der Stelle kommen, bis irgend eine äussere Veranlassung, oft nur eine Witterungsveränderung, die Gedanken wieder flott macht? daher, dass auch die Denkthätigkeit eine organische Thätigkeit ist. Warum müssen wir oft Jahre lang Gedanken mit uns herumtragen, ehe sie uns klar und deutlich werden? Darum, weil auch die Gedanken einer organischen Entwicklung unterworfen sind, auch die Gedanken reifen, zeitigen müssen, so gut als die Früchte auf dem Felde und die Kinder im Mutterleibe.

Welche Bewandtniss hat es mit dem Unterschied zwischen dem „subjectiven“ und „objectiven“ Geiste? Diese. Der schreibende Schiller ist der subjective, der gedruckte Schiller der objective Geist. Während des Schreibens haften die Gedanken noch an mir, an meinem Gehirne, sind sie mit allerlei pathologischen Zuständen verknüpft, mit Schweiss und Blut besudelt. Aber wenn sie ausser mir fertig, niedergeschrieben, gedruckt sind, so sind alle Spuren von den schmach- und leidensvollen Bedingungen, unter denen sie entstanden, verschwunden, alle Anthropopathismen von ihnen abgestreift; sie erscheinen als göttliche, aus sich selbst entsprungene Wesen; sie flössen jetzt nur die Gefühle der Seligkeit, Mühelosigkeit und Vollkommenheit ein. Ein ähnlicher Unterschied, wie zwischen dem Werk als Object des schaffenden Autors und dem Werk als Object des geniessenden Lesers, findet in uns selbst statt. Unserem Bewusstsein gegenüber verleugnen freilich die Gedanken ihren materiellen, d. i. organischen Ursprung, sind sie losgerissen von ihrem Zusammenhang mit

Fleisch und Blut, erscheinen sie als selbsterzeugt; aber unser Ich, unser Bewusstsein ist auch nicht der eigentliche Autor, sondern nur der Leser, das Publicum in uns.

Die Seele ist ebensowenig wie die Gottheit ein Gegenstand der „Erfahrung“ und „unmittelbarer Gewissheit“, wie Viele vorgeben; sie verdankt vielmehr ihre Existenz nur einem Schlusse, und die Basis dieses Schlusses, die Prämisse, ist hauptsächlich die Identität oder „Einfachheit“ unseres Selbstgefühls, unseres Bewusstseins. So sagt z. B. Bonnet: „So oft ich mich selbst erforschet, so oft habe ich mir von der Einfachheit meines Ichs bei der Voraussetzung, dass die Seele materiell sei, keinen Grund angeben können. Ich habe geglaubt deutlich einzusehen, dass dieses Ich jederzeit Eins, jederzeit einfach, jederzeit untheilbar sei und folglich weder eine Modification der ausgedehnten Substanz, noch die unmittelbare Folge irgend einer Bewegung sein könne. Daher habe ich das Dasein einer immateriellen Seele zugeben müssen, um die Erscheinungen zu erklären, die mir ohne das unerklärbar geschienen hätten.“ Allein diese Identität oder Einfachheit unseres Bewusstseins oder Ichs, wie sie der Psycholog zum Ausgangspunkt seines Schlusses auf eine Seele oder vielmehr als thatsächlichen Beweis einer solchen annimmt, ist selbst keine unmittelbare Thatsache, sondern ein Produkt der Abstraktion und Reflexion. Unser Ich, unser Bewusstsein, ist in der Wirklichkeit so verschieden wie der Inhalt desselben. Ich bin ein anderes Ich im Gram, als in der Freude, ein anderes Ich im Zustande der Leidenschaft, als der Besonnenheit, ein anderes in der Gluth der Empfindung, als in der Kälte des Denkens, ein anderes mit leerem, als vollem Magen, ein anderes im Freien als in der Stube, ein anderes auf Reisen, als zu Hause. Das Gefühl meiner selbst ist stets das Gefühl eines bestimmten Ich, eines bestimmten Zustandes meines Seins und Wesens; nie habe ich ein isolirtes, abstractes Selbstgefühl, nie das Gefühl meiner als eines immateriellen, vom Leibe unterschiedenen,

einfachen Wesens oder Ichs; nie habe ich gedacht ohne Kopf, nie gefühlt ohne Herz; nur in der Reflexion über mich trenne ich die Gedanken vom Kopfe, die Empfindungen vom Herzen, verselbständige sie für sich selbst in einem vom Leibe unterschiedenen, denkenden, empfindenden, wollenden Subject oder Wesen. Das Ich, worauf der Psycholog das Dasein einer immateriellen Seele gründet, ist daher nichts weniger, als unser wahres, objectives Wesen; es ist nur ein Gedankenwesen, nur eine Copie, die er aber für das Original nimmt, nur eine Interpretation unseres Wesens, die er aber in den Text hineinträgt.* Schon Tetens, obwohl ein in den Abstractionen der Psychologie und Metaphysik seiner Zeit befangener, übrigens sehr beachtenswerther, gründlicher Denker und Beobachter, bemerkt richtig: „Was ist das Ich, welches empfindet, denket, will? — es ist ein Mensch, das empfindende, denkende und wollende Ganze, das beseelte Gehirn . . . . . die eingekörperte Seele . . . . . Mehr lehret die Beobachtung unmittelbar nicht.“ „Das ganze wirkliche Object, was gefühlt wird, ist also eine Seelenbeschaffenheit und Gehirnsbeschaffenheit zugleich, oder es ist der Mensch, der von dem Menschen gefühlt wird.“

„Ich bin derselbe, den die Mutter geboren, derselbe, der als Kind gespielt, als Jüngling gestrebt, als Mann gewirkt. Der Leib in allen seinen Elementen und Säften und Fasern starb in jedem Augenblick und erzeugte sich wieder; er ist, seitdem ich weiss, dass ich bin, mehr als ein- und mehr als zehnmal ein ganz neues Gebäu und Gefüge von leiblichen Stoffen geworden; ich aber bin noch, der ich war.“** Mag sein, dass Du noch derselbe als Mann bist, der Du als Kind warst; ich aber weise, gewiss mit der Zustimmung aller

---

* Mit Ausnahme natürlich der Theologie, welche ja so nichts Anderes ist, als eine hyperbolische Psychologie, hat keine Wissenschaft den Menschen mehr an der Nase herumgeführt und ihre Chimären zu Wesen gemacht, als die Psychologie.

** Worte des gläubigen Schubert in seiner Geschichte der Seele.

denkender Männer, diese Identität meiner Mannheit mit meiner Kindheit von mir. Als ich ein Kind war, dachte und fühlte ich auch wie ein Kind, seitdem ich aber Mann bin, denke und fühle ich als Mann: d. h. in meinem kindlichen Leibe hatte ich auch einen kindlichen Geist und Sinn, in meinem männlichen Leibe habe ich aber einen männlichen Geist und Sinn. Ich bin so wenig noch derselbe meinem Geiste nach, als ich noch derselbe meinem Leibe nach bin; mit der Veränderung meines Leibes ist auch mein Ich, mein Bewusstsein ein anderes geworden. Was ich einst bewunderte, belächle ich jetzt; was mich einst entzückte, ekelt jetzt mich an; was ich einst liebte, einst so mit mir selbst identificirte, dass ich mich ohne dasselbe gar nicht denken konnte, das ist mir jetzt gänzlich aus dem Herzen entschwunden. Wohl hat sich mein Grundwesen nicht geändert, aber hat sich denn auch das Grundwesen, der Typus, der Bau, die Constitution, die Form, kurz die Individualität meines Leibes geändert? Ist also die Identität meines Wesens unterschieden und unabhängig von der Identität meines Leibes? Nein! Ich bin derselbe nur in demselben Leibe.

„Während alles Materielle als zusammengesetzt gedacht werden muss, wird die Seele als einfach vorgestellt; sie ist nur Ein Ding (ein Singularis), der Leib eine Menge von vereinigten Dingen, von Theilen, die von einander wirklich gesondert sind und nicht ineinander fortlaufen, wenn gleich oft dicht an einander anliegen. Daher kann wohl der Leib in Theile real zerlegt werden, die selbst eine Zeitlang das Merkmal des Lebens, die Reizbarkeit behalten; aber durchaus nicht die Seele. Daher lässt sich einsehen und wahrnehmen, wie der Leib durch eine solche Zerteilung real untergeht, verschwindet; aber es lässt sich nicht einmal nur denken, dass etwas Geistiges, ein Gedanke, eine Idee, durch Zerlegung zerstört, getödtet werden könne.“ Wenn man den organischen Leib auf abstracte materialistische Bestimmungen, wie hier auf die Bestimmung eines zusammengesetzten, theilbaren Dings

reducirt, so ist es freilich nothwendig, die dieser Bestimmung und Vorstellung widersprechenden Erscheinungen des organischen Leibes aus einem besonderen fingirten Wesen von entgegengesetzten Eigenschaften zu erklären. Aber diese Eigenschaften hat schon der organische Leib als Leib in sich. Er ist trotz der Vielheit seiner Theile „Ein Ding", eine individuelle, organische Einheit. Diese organische Einheit ist das Princip der Vorstellung und Empfindung. Allerdings kann er zerlegt werden; aber mit dieser Zerlegung hört er auf, organischer, lebendiger Leib zu sein, ist er nicht mehr, was er war. Nur mit dem Tode versinkt er in die Kategorie eines zusammengesetzten, theilbaren Dings. Wenn man daher den Leichnam zum Original des organischen Leibes macht, so versteht es sich freilich von selbst, dass das Leben nicht in dem Leichnam, sondern in einem von ihm unterschiedenen Wesen seinen Grund haben müsse.

„Das Leben muss in einem vom Leibe unterschiedenen Princip seinen Grund haben, denn nach dem Tode ist noch der Leib mit allen seinen Gliedern in derselben Gestalt da, wie im Leben." Aber die Glieder sind nicht mehr Glieder, sie beziehen sich nicht mehr aufeinander, das Herz strömt kein Blut mehr in die Lunge, die Lunge keine Luft mehr in das Blut; es ist keine Bewegung mehr da; kein flüssiges Communicationsmittel, kein Mittelpunkt, kein Zusammenhang ausser nur dem Scheine nach. Die Pflanze im Herbarium hat auch noch dieselben Theile, dieselbe Gestalt, die sie draussen im Garten der Natur hatte; aber gleichwohl welch ein Unterschied! Wirst Du zur Erklärung dieses Unterschieds zu einem von dem Organismus der Pflanze unterschiedenen Wesen Deine Zuflucht nehmen? Kannst Du das Wesen der Pflanze von ihrem Organismus unterscheiden und absondern? Freilich kannst Du es; aber dann befindest Du Dich auf dem Gebiete der Dryaden und Hamadryaden, dann kannst Du Dir auch mit vollem Rechte einbilden, dass die Pflanzen lieben und seufzen, leben und sterben wie die Menschen.

Der Gegensatz zwischen Leib und Seele ist selbst logisch kein haltbarer. Gegensätze fallen, logisch ausgedrückt, in ein und dieselbe Wesensgattung. Das Gute ist dem Bösen entgegengesetzt, die Gattung ist das Moralische, der Wille; das Wohl dem Uebel, die Gattung ist die Empfindung; das Süsse dem Sauren, die Gattung ist der Geschmack; der Mann dem Weibe, die Gattung ist der Mensch; das Unendliche dem Endlichen, die Gattung ist die Quantität. Sind also Leib und Seele Gegensätze, so fallen sie als Arten unter ein und dieselbe Gattung. Ist z. B. der Leib das Räumliche, so ist die Seele das Zeitliche, aber die Gattung ist die Sinnlichkeit; ist der Leib das Zusammengesetzte, so ist die Seele das Einfache, aber die Gattung ist, je nachdem das Zusammengesetzte bestimmt wird, die Grösse — der Leib das Discrete, die Seele das Continuum* — oder die Qualität, der Leib das Viel-, die Seele das Einartige. Aber wird denn nicht mit den Bestimmungen der Seele ausdrücklich die Gattung der Sinnlichkeit und Leiblichkeit aufgehoben? mit der Einfachheit die Theilbarkeit? mit der Unsichtbarkeit die Sichtbarkeit? Ist damit nicht alle Gemeinschaftlichkeit ausgeschlossen? Allein alle diese Prädicate: Unkörperlichkeit, Immaterialität, Einfachheit, d. i. Untheilbarkeit, Nichtzusammengesetztheit sind nur negative, oder vielmehr, weil sie nichts Gegenständliches, Positives aussagen, nur subjective Prädicate — Prädicate, Ausdrücke meiner Phantasie und Unwissenheit. Abstrahire ich aber von diesen nichtssagenden, phantastischen Prädicaten, bestimme ich die Seele positiv, z. B. als das Empfindende, Vorstellende, so ist der positive, logische, specifische Gegensatz nicht das Empfindungslose überhaupt — denn dieses ist auch das Wasser, der Stein; aber der organische Leib unterscheidet sich augenfällig vom Unorganischen — sondern das Vegetirende, und ich habe daher statt des hohlen Dualismus von Leib und Seele den reellen physiologischen Gegensatz zwischen dem Sensitiven oder Animalischen und

* Trotz ihrer Einfachheit und Untheilbarkeit schrieben doch manche Psychologen der Seele wenigstens eine „ideelle Ausdehnung" aus — eine Bestimmung, unter der sich freilich nichts denken lässt.

dem Vegetativen, aber die Gattung des Pflanzlichen und Animalischen ist das Leben, der Organismus.

„Die Vorstellung des hohen Tons einer Saite von bestimmter Länge hat nicht das Geringste, wodurch die Seele belehrt würde, dass diese Saite innerhalb Einer Secunde fünftausend Schwingungen erlitten habe. Auch der Geschmack unterrichtet uns nicht, dass die Krystalle des Kochsalzes viereckig sind. Es ist zwar wahr: die Bewegung, welche ein äusserer Körper den Sinnen mittheilt, wird bis ins Gehirn fortgepflanzt, allein diese Bewegung selbst, diese Schwingungen des Schalles, diese Brechung der Lichtstrahlen sind das nicht, was sich die Seele vorstellt, ihr Begriff ist etwas von dieser Bewegung ganz Verschiedenes." Ganz natürlich; so lange Du bei den Schwingungen des Schalls, bei der Brechung der Lichtstrahlen Dich aufhältst, so lange bist Du noch nicht am Ende vom Liede, ans Ziel gekommen. Dieses ist der Nerv oder vielmehr das Hirn, als der Centralpunkt des Nervensystems; hier wird die Bewegung abgebrochen; hier, wo der Anfang des Sehens, ist das Ende der Optik oder Dioptrik; hier, wo das Hören beginnt, geht der Akustik der Verstand aus. Denn der Nerv ist etwas Anderes als sein Organ; der Nervenact, die Empfindung folglich etwas von ihren organischen Voraussetzungen, Bedingungen, Vermittlungen Verschiedenes. Das Organ ist eine künstlich gebaute Rede, aber der langen Rede kurzer Sinn ist der Nerv. Das Organ ist die Beziehung auf das Object, aber der Nerv die Beziehung auf sich, auf das Subject; das Organ bereitet die Speise zu, aber der Nerv geniesst sie; im Organ unterwerfe ich mich den Gesetzen der Physik, aber nur, um im Nerven zu meinem Besten über sie zu verfügen. Die Natur beherrscht nur wer ihren Gesetzen gehorcht; dieser gehorsame Diener der Natur ist eben das Organ, aber der Herr und Sieger der Natur der Nerv. Wenn Dir daher der Verstand ausgeht, wenn Du über das Organ hinaus an den Nerven kommst, so hat das nur darin seinen Grund, dass Du die

Grenzen der Physik und Physiologie verkennst, dass Du nicht einsiehst, dass man den Standpunkt der Erkenntniss, der Theorie, durch den Standpunkt des Lebens ergänzen und berichtigen muss. Das Auge als ein physikalisches Werkzeug kannst Du nach dem Tode erkennen, aber der Nervenact des Auges, das Sehen, ist ein Lebensact, den Du als solchen, wenigstens unmittelbar, so wenig zum Object der Physiologie machen, wie Du den Geschmack eines Anderen schmecken kannst. „Die Physiologie kann nur Erscheinungen, aber nimmermehr das Wesen des Lebens erkennen.“ Ganz richtig; denn das Leben ist wesentlich nur sich auf sich selbst beziehend, nur subjectiv; also ist es ein Widerspruch mit ihm, dass es Object für Anderes sei. Der Physiolog muss daher Gewalt anwenden, um das Leben als Object seinen Untersuchungen und Beobachtungen unterwerfen zu können; aber welche Verkehrtheit, auf eine dem Wesen des Lebens absolut widersprechende, ja feindliche Weise, das Wesen desselben erforschen, durch Torturwerkzeuge das Geständniss der Wahrheit erzwingen, durch das Messer das Räthsel des Lebens auflösen zu wollen! Jeder Gegenstand setzt, um verstanden zu werden, voraus, dass man sich erst mit ihm befreunde, erst bei ihm insinuire, und nur das Leben allein sollte davon eine Ausnahme machen? Nur sein Erzfeind, der Tod sollte sein Interpret und Ausleger sein? Bist Du aber nicht dem Leben gegenüber der leibhafte Tod, wenn Du es der Tortur Deiner Vivisectionen unterwirfst?

Das Leben ist der „Standpunkt des Absoluten“, die Wissenschaft, die Theorie, der Standpunkt des Endlichen. Das Leben eint, das Wissen trennt. Die Wissenschaft trennt den Nerven vom Blute; aber Leben ist nur da, wo diese Trennung nicht gemacht, wo Blut und Nerv identisch ist. Ein anderes Wesen bin ich daher als lebendiges Subject, denn als Object des Verstandes, gleichwie ein ganz anderes Wesen ist das Buch, welches ich schaffe, und das Buch, welches ich, wenngleich selbst der Verfasser, lese. Denn im Schaffen befinde

ich mich in der Identität von Subject und Object, im Lesen in der Trennung; das Schaffen ist die Lust der Zeugung, das Lesen der Ekel der Kritik; das Schaffen der Rausch der Begeisterung, das Lesen der nüchterne bedenkliche Act der Reflexion. Das Leben ist kein „erzwungener Zustand", wie ein Physiolog sagt; es ist ein exaltirter Zustand, es ist der im Schaffen begriffene Autor. Im exaltirten Zustande vermag man, was Einem ausserdem schlechterdings unmöglich ist. Affecte thun Wunder, d. h. Wirkungen, welche die Kräfte eines Organs im gewöhnlichen affectlosen Zustande übersteigen. Der Nerv empfindet nun aber nur im Zustande der Aufregung — die Nervenpapillen der Zunge z. B. schwellen an, richten sich auf im Schmecken — das Empfindungsorgan wird von dem Object erregt, gereizt, entzündet sich — Blut strömt darum in reichlicher Fülle den Empfindungsorganen zu — das Product dieser Entzündung ist die Empfindung. Wenn es Dir daher unbegreiflich ist, wie das Auge zur Empfindung des Sehens kommt, so verwechselst Du den Zustand des kritischen Lesers mit dem Zustand des begeisterten Autors, das Auge, das gesehen wird, mit dem Auge das sieht, das Ohr, welches Object fürs Auge ist, mit dem Ohr, welches selber hört.

Wahrheit ist weder der Materialismus, noch der Idealismus, weder die Physiologie, noch die Psychologie; Wahrheit ist nur die Anthropologie, Wahrheit nur der Standpunkt der Sinnlichkeit, der Anschauung, denn nur dieser Standpunkt giebt mir Totalität und Individualität. Weder die Seele denkt und empfindet — denn die Seele ist nur die personificirte und hypostasirte, in ein Wesen verwandelte Function oder Erscheinung des Denkens, Empfindens und Wollens — noch das Hirn denkt und empfindet, denn das Hirn ist eine physiologische Abstraction, ein aus der Totalität herausgerissenes, vom Schädel, vom Gesicht, vom Leibe überhaupt abgesondertes, für sich selbst fixirtes Organ. Das Hirn ist aber nur so lange Denkorgan, als es mit einem menschlichen Kopf und Leibe ver-

bunden ist. Das Aeussere setzt das Innere voraus, aber nur in seiner Aeusserung verwirklicht sich das Innere. Das Wesen des Lebens ist die Lebensäusserung. Die Lebensäusserung des Gehirns ist aber der Kopf. Zwischen dem Hirn des Menschen und des Affen ist kein merklicher Unterschied; aber welch ein Unterschied zwischen dem Schädel oder Gesicht des Menschen und des Affen! Dem Affen fehlt es eigentlich nicht an den inneren Bedingungen des Denkens, am Hirn; es fehlt ihm nur an den gehörigen äusseren Verhältnissen desselben; es ist nur der schiefe Gesichtswinkel, nur die ungünstige Lage und Stellung schuld, dass sich sein Hirn nicht zum Denkorgan entfaltet. In einem Palast denkt man anders als in einer Hütte, deren niedrige Decke uns einen Druck auf das Hirn auszuüben scheint. Wir sind andere Menschen im Freien, als in der Stube; enge Räume beklemmen, weite erweitern Herz und Kopf. Wo die Gelegenheit, Talent zu äussern, fehlt, da fehlt auch das Talent; wo kein Raum zur That, da ist auch kein Trieb, wenigstens wahrer Trieb zur That. Raum ist die Grundbedingung des Lebens und Geistes. „Gieb mir einen Standpunkt — und ich bewege die Erde.“ Der Affe denkt nicht, weil sein Hirn einen falschen Standpunkt hat; der Standpunkt entscheidet; aber der Standpunkt ist etwas Aeusserliches, Räumliches. Aber haben nicht viele Menschen den ungünstigsten äusseren Verhältnissen zum Trotz Ausserordentliches geleistet? Nicht zu leugnen; aber was würden sie erst unter anderen Verhältnissen geleistet haben? Uebrigens muss man hierin nicht nach dem Schein urtheilen — denn häufig sind scheinbar ungünstige Verhältnisse in Beziehung auf eine bestimmte Individualität in Wahrheit günstige — und nicht das Mittel übersehen, womit sich die Natur hilft. Können wir z. B. nicht körperlich dem engen Raum eines Gefängnisses entfliehen, so suchen wir im Geiste, in der Phantasie das Weite. So entbindet der Geist, was den Leib fesselt. So heben wir die äussere Wirkung durch eine entgegengesetzte von Innen auf. Aber gerade dadurch, dass wir zu dem desperaten Mittel greifen, uns geistig zu geben, was wir in der Wirklichkeit nicht haben, bestätigen

wir die Nothwendigkeit und Wahrheit entsprechender äusserer Verhältnisse. Kurz es bleibt dabei: wo der Raum fehlt, eine Fähigkeit zu äussern, da fehlt auch die Fähigkeit selbst. Der Raum des Hirns ist aber der Kopf. Im Kopf ist daher das Innere Aeusseres, der Geist sichtbar. Wo kein Geist im Gesicht, ist auch keiner im Kopf, wo keine Seele in den Augen auf oder den Lippen, auch keine im Leibe. Was innen ist, muss heraus. Was nicht aussieht wie ein Mensch, ist auch kein Mensch. Wo ein Wesen nach Aussen sich abgrenzt, dahin concentrirt sich auch sein Geist und Wesen. Die feinste Empfindlichkeit ist über die Oberfläche des Körpers, über die Haut ausgebreitet,* und den Sinn des Hirns findest Du nur da, wo es als Sinnennerv aus dem Inneren des Schädels an die Oberfläche des Kopfes hervortritt.** Und wie Dein eigenes Wahrnehmungs- und Empfindungsvermögen sich auf die Oberfläche hindrängt, so hast Du auch das Wesen der Dinge nur da, wo es sich unmittelbar so, wie es im Leben ist, Deinen Sinnen offenbart. Die Wissenschaft, wenigstens die analytische, ist daher direct dem Leben entgegengesetzt; sie geht von Aussen nach Innen, aber das Leben von Innen nach Aussen; sie sucht das Leben in der Tiefe und das Leben existirt doch nur auf der Oberfläche; sie sucht das Wesen hinter den Sinnen und es liegt doch vor den Sinnen da.

Was der Verstand der Verständ'gen nicht sieht,
Das fühlet mit Händen ein sinnlich Gemüth.

Ja wohl; Du bist dem Wesen des Lebens, z. B. des Thieres, weit näher, wenn Du es in seiner Totalität mit Deinen Händen begreifst, als wenn Du ihm vermittelst der psychologischen Abstraction die Seele aus dem Leibe reissest oder

---

* Je tiefer daher eine Wunde geht, desto weniger schmerzt sie. Bell, die menschliche Hand. S. 101.

** Das edelste Sinnesorgan, das Auge, „auf der Haut frei den Objecten geöffnet, ist durch einen grossen, mit fast allen Hirntheilen verbundenen Nerven ein fast unmittelbarer Fortsatz dieses Organs."

vermittelst der physiologischen Schinderei widernatürlich den Schädel öffnest und sein Hirn Deinen willkürlichen, raffinirten Experimenten unterwirfst. Die Seele oder das Wesen des Thieres ist nichts Anderes als die Individualität des Thieres, und zu dieser Individualität gehört ebenso der Knochen, der Muskel, die Haut, wie das Hirn im Schädel, gehört überhaupt Alles, was ein Wesen zu diesem bestimmten, individuellen Wesen macht. Was ein Wesen in seiner Gestalt, Bewegung und Lebensart Deinen Sinnen offenbart, das allein ist seine Seele und sein Wesen. Die Individualität, der Geist eines Menschen offenbart sich sogar nicht nur in seinem sichtbaren, sondern auch hörbaren Gange. Wir kennen eine Person an ihren blossen Tritten, noch ehe wir sie sehen. Und der Mensch theilt freiwillig dem Menschen durch das Organ der Rede seine innersten Gedanken, Gefühle und Verlangen mit. Was ist nun wohl im Unterschiede von diesem sinnlich ausgesprochenen Wesen die Seele, das Innere, das Wesen an sich? Was Anderes, als ein Gespenst der Phantasie oder ein Product der Abstraction? Die Sinnlichkeit ist die *ultima ratio*, die *summa summarum*; die Lehre von den Sinnen die Lehre von den letzten Dingen, wo alle Geheimnisse offenbar werden. Das Aeussere ist das befriedigte Innere. So kam die Erde nicht eher geologisch zur Ruhe, als bis sie ihr innerstes Wesen auf ihrer Oberfläche im organischen, namentlich menschlichen Leben, geäussert hatte; und der Mensch hat nicht eher Friede im Kopfe und im Herzen, als bis er etwas ausser seinem Kopfe und Herzen hat. Warum ist mir aber ein Gedanke, den ich nicht aussprechen, ein Gefühl, das ich nicht ausdrücken kann, zur Qual? warum drängt sich mein Inneres nach Aussen? Weil ich da erst am Ziele bin und ich überhaupt nirgends eher Ruhe habe, als bis ich an die letzte Grenze, den äussersten Termin gekommen bin. Das Innere hat das Aeussere vor sich; es ist noch nicht, was es sein kann, noch nicht ausgesprochen, noch nicht sinnlich, noch nicht wirklich; ist es aber geäussert, so kann und will es nicht mehr sein, als es ist, es ist vollendet. Der Tod selbst ist nichts Anderes als die letzte Aeusserung des Lebens, das

vollendete Leben. Im Tode „haucht der Mensch seine Seele aus", aber auch im Leben; der Unterschied ist nur, dass der Todesact der letzte Hauch ist. Der Hauch war den alten Völkern der Geist, die Seele des Menschen. In der That ist in dem Hauche unendlich mehr Leben und Wahrheit, als in der Seele der Psychologen, die nur ein Gedankending, ein Product der Abstraction ist. Das Athmen ist nicht nur Bedingung des Lebens, es ist selbst ein positiver, wesentlicher genussvoller Lebensact. Und das Organ der Luft ist das Organ der Stimme und Sprache, das Organ, wodurch Du Deine Empfindungen und Gedanken äusserst. Ist aber die Aeusserung Deinen Gedanken und Empfindungen gleichgiltig? Nein! die Empfindung, die Du hörst, die Du durch den Ton zu einem Gegenstand des Sinnes machst, ist eine ganz andere, als die taubstumme Empfindung. Indem Du den Mund öffnest, um der Welt ausser Dir Dein Dasein zu verkünden, eröffnet sich Dir eine Quelle neuer unbekannter Gefühle. Leben heisst Leben, Empfinden Empfindungen äussern. Und je energischer Deine Empfindung, desto nothwendiger ist die Aeusserung; je wahrer, intensiver, wesentlicher überhaupt Deine Empfindung und Gesinnung ist, desto mehr spricht sie sich auch äusserlich, sinnlich aus. Ja, was Du nicht sinnlich bist, das bist Du auch nicht. Besondere Gedanken, Absichten, Gesinnungen, Affecte kann man verstecken, zurückhalten, aber nicht sein Wesen. Dein Wesen fällt ohne, ja wider Dein Wissen und Willen in die Sinne. Eine Tugend, eine Freiheit, die nicht den Sinnen wohlthut, sich nicht schon äusserlich im Gang, in der Haltung, in der Geberde, im Blick, kurz im ganzen sinnlichen Wesen des Menschen ausspricht, ist auch nur eine verschrobene oder erheuchelte oder eingebildete Tugend und Freiheit. Sinnlichkeit ist Wirklichkeit. Im Inneren entspringen und wachsen wohl die Früchte des Lebens, aber reif sind sie erst, wenn sie in die Sinne fallen. Das Wesen, das kein Gegenstand der Sinne, ist das Kind im Mutterleibe; erst das sinnfällige, sichtbare Wesen ist das vollendete Wesen. Sinnlichkeit ist Vollkommenheit. Wenn Du daher über den

Standpunkt der Sinnlichkeit, der Lebensanschauung hinausgehst, so machst Du aus einem vollkommenen Wesen ein unvollkommenes; Du verstümmelst und zerstückelst es, lösest es in seine Elemente, seine Bestandtheile auf. Aber die Elemente eines Wesens, magst Du sie nun als Materialist als Atome, oder als Idealist als Monaden, oder als empirischer Psycholog als Leib und Seele bestimmen, sind noch nicht das Wesen selbst. Der Verstand, wenigstens der abstracte, ist der Tod, der Sinn das Leben der Dinge; der Verstand zertrennt sie, wie der Tod, in ihre Elemente; aber sie sind nur, was sie sind, so lange ihre Elemente in den Bund der Sinne aufgenommen sind.

Die Trennung des Menschen in Leib und Seele, in ein sinnliches und ein nicht sinnliches Wesen, ist nur eine theoretische; in der Praxis, im Leben verneinen wir sie. Wenn uns z. B. ein geistiges Werk Verehrung für seinen Verfasser eingeflösst, so wünschen wir ihn persönlich kennen zu lernen; wir glauben nur dann erst ihn selbst zu kennen, wenn wir ihn gesehen und gehört haben. Wenn wir ein geliebtes Wesen umarmen, so sind wir überzeugt, nicht sein Organ oder seine Erscheinung, sondern das Wesen selbst zu umarmen, überzeugt also, dass die Hände transcendentale Bedeutung haben, auf dem Gebiete der Praxis weiter reichen, als auf dem Gebiete der Theorie und Abstraction, wo wir nur dem religiösen Glauben oder metaphysischen Begriff das Wesen, das Ding an sich vindiciren. Wenn wir ein Weib sehen, das ohne Seele, d. h. ohne Neigung, ihren Leib hingiebt oder gar feil bietet, so wenden wir uns mit Verachtung von ihr und erklären dadurch factisch den Dualismus von Leib und Seele für eine abnorme, widerliche, ekelhafte Erscheinung; wenn wir dagegen sehen, wie das schamhafte Weib selbst bis auf seinen Leichnam sein Schamgefühl ausdehnt, selbst im Moment des Selbstmordes noch die grösste Vorsicht anwendet, dass nach dem Tode seine Geschlechtstheile nicht profanen Augen sichtbar werden, so haben wir dann ein augenfälliges Beispiel,

dass das Schamgefühl den Satz des Psychologen: „Ich unterscheide mich von meinem Leibe“ als eine unverschämte Behauptung von sich weist. Ist es nun aber nicht ein himmelschreiender Widerspruch in der Theorie zu verneinen, was wir im Leben, in der Praxis bejahen? In der Theorie für eine blosse Erscheinung zu erklären, was uns in der Praxis das Wesen, in zwei heterogene Wesen zu zerspalten, was uns im Leben ein identisches Wesen ist? Ist es möglich, dass das Wesen zu einer ganz anderen Gattung gehört, als die Erscheinung? Reimt sich eine sinnliche Erscheinung, eine sinnliche Existenz auf ein unsinnliches Wesen? Der Unterschied von Leib und Seele ist nämlich nichts Anderes als der metaphysische Unterschied von Existenz und Wesen als psychologischer. Der Leib ist die Existenz des Menschen; den Leib nehmen, heisst die Existenz nehmen; wer nicht mehr sinnlich ist, ist nicht mehr. Kannst Du nun aber von der Existenz das Wesen abtrennen? In Gedanken allerdings, aber nicht in der Wirklichkeit. Die Aufhebung meiner Existenz ist die Aufhebung meiner selbst — darum eben eine schmerzhafte. Der Schmerz, die „Empfindung“ überhaupt, ist nichts Anderes als die laute, sehr verständliche Protestation gegen die Unterscheidung und Trennung von Leib und Seele, Existenz und Wesen, die der abstracte Gedanke macht. Volkesstimme — Gottesstimme; aber das „Volk“ im Menschen ist eben die Empfindung.

„Welch ein Unterschied zwischen dem Gefühl des Guten oder Schönen und dem Gefühl des Süssen oder Saueren auf der Zunge!“ Allerdings ein grosser Unterschied; aber soll ich deswegen das eine Gefühl einem sinnlichen, das andere einem unsinnlichen Wesen zuschreiben? Verträgt sich etwa ästhetischer Geschmack mit Geschmack an Eicheln und rohem Fleisch? Ist nicht selbst der Magen des gebildeten Menschen ein anderer, als der des rohen? Florirt nicht da auch die Kochkunst, wo die bildenden Künste floriren? Gedeiht da der Wein der Dithyramben, wo nur Wasser getrunken

wird?* Wird da die Schönheit als Gottheit empfunden, verehrt und dargestellt, wo nicht auch der Schönheit einer Phryne gehuldigt wird? Da die Idee des Olympischen Zeus gefasst und verwirklicht, wo nicht auch der Mensch eine Gestalt, wie Perikles der Olympier hat? Gehört zum griechischen Geist nicht auch der griechische Leib? zur orientalischen Glut nicht auch orientalisches Blut? zum weiblichen Gemüth nicht auch ein weiblicher Körper? Hat das zarter und feiner fühlende Weib nicht auch eine zartere, empfindlichere Haut, feinere Knochen, grössere Nerven im Verhältniss zu seinem Gehirn, als der Mann? Hat die Jungfrau nicht ganz andere Gefühle, Wünsche und Gedanken, als das Kind, bei dem die Geschlechtsdifferenz noch nicht Fleisch und Blut geworden ist? Kannst Du die jungfräuliche Seele, d. h. die Qualität, die Art und Weise des jungfräulichen Fühlens, Wollens und Denkens, von der Qualität des jungfräulichen Körpers abtrennen?

Wir machen, wie schon Bacon bemerkt, überall das Particuläre zum Allgemeinen, den Modus zur Substanz, die Art zur Gattung. Kommen wir dann auf Erscheinungen, die nicht mit dieser zur Gattung erhobenen Art zusammenstimmen, so erklären wir sie dadurch, dass wir unsere Zuflucht zu eingebildeten Wesen, zu Wesen einer ganz anderen Gattung nehmen. So ist es auch mit der Leiblichkeit oder Sinnlichkeit. Bestimmte Erscheinungen oder Arten derselben machen wir zu ihrem ganzen, absoluten Wesen,** kein Wunder daher,

---

* Der griechische Dichter Kratinus behauptete bekanntlich ausdrücklich, dass ein Wassertrinker kein guter Dichter sein könne.

** So machte es auch die griechische Philosophie. Erst machte sie bestimmte Erscheinungen der Natur zu ihrem absoluten Wesen, beschränkte sinnliche Principien: Luft, Wasser, Feuer, zu Universalprincipien; als sie aber hernach von der Unzulänglichkeit dieser Principien sich überzeugte, nahm sie, statt ihre beschränkten sinnlichen Anschauungen und Erfahrungen zu berichtigen und erweitern, erbittert über den vermeintlichen Betrug der Sinne, zu blossen Gedankenwesen ihre Zuflucht.

dass wir aus einem der Sinnlichkeit absolut entgegengesetzten Wesen ableiten, was doch nur in einem entgegengesetzten sinnlichen Wesen oder in der Sinnlichkeit einer entgegengesetzten Art und Thätigkeit seinen Grund hat. So ist der Gegensatz zwischen Geist und Fleisch nichts Anderes als der Gegensatz zwischen Kopf und Leib, Unterleib, Bauch. Selbst im Leben sagen wir sinnvoll: Kopf statt: Mensch, Seele; Leib statt: Rumpf oder Unterleib. Geistige Menschen sind Kopfsinnliche, Kopfmenschen; sinnliche Menschen Bauchsinnliche, Bauchmenschen. Der geistige Mensch macht den Bauch zum Mittel des Kopfes; der sinnliche den Kopf zum Mittel des Bauchs. Ich esse, um zu leben, sagt der Kopfmensch; ich lebe, um zu essen, der Bauchmensch. Ich liebe, um zu leben, sagt der Mann; ich lebe, um zu lieben, sagt das Weib: aber der Schwerpunkt der Liebe liegt im Bauche. Das Weib repräsentirt das Fleisch, der Mann den Geist, d. h. der Mann ist der Kopf, das Weib der Bauch der Menschheit. Im Manne tritt der Bauch zurück, im Weibe hervor — der weibliche Bauch ist anatomisch ausgebildeter, vollkommener als der männliche — im Manne hat der Bauch eine untergeordnete, nur teleologische, im Weibe zugleich eine selbständige, ästhetische Bedeutung; im Mann ist er nur ein Restaurationsgebäude, aber im Weibe erhebt er sich zum Tempel der Liebe. Das Gefühl, der Geruch, der Geschmack sind Materialisten, sind Fleisch; das Gesicht und Gehör sind Idealisten, sind Geist. Augen und Ohren vertreten den Kopf, die übrigen Sinne den Bauch. Der Geschmack hat selbst seine Existenz unmittelbar am Eingang in den Bauch. Wenn ich im Streite mit mir bin, ob ich eine Frucht pflücken soll, weil sie so appetitlich, oder hängen lassen soll, weil sie so lieblich aussieht, so befinde ich mich im Streite von Geist und Fleisch, d. h. im Streite meines interesselosen Auges mit meinem interessirten, habsüchtigen Geschmack. Der Mensch ist „halb Thier, halb Engel“. Dieses Thier ist eben die dem Bauch untergeordnete Sinnlichkeit; aber die Engel, die Schutzgeister des Menschen,

die stofflosen, die nur in Luft und Licht lebenden und webenden Wesen, sind Augen und Ohren.*

„Der Mensch hat die Empfindung mit dem Vieh gemein". Aber wenn sich der Mensch nicht in der Empfindung, so unterscheidet er sich auch nicht im Denken vom Vieh. Auf einen viehischen Leib passt nur ein viehischer Kopf. Hat denn der Mensch wirklich nur die Empfindung, hat er nicht auch das Gedächtniss, auch die Einbildungskraft, auch die Unterscheidungskraft, also Verstand mit den Thieren gemein? Wodurch unterscheidet sich also der Mensch von den Thieren? Dadurch, dass er etwas hat, was das Thier nicht hat? Nein! dadurch eben, dass er als Mensch hat und ist, was das Thier als Thier hat und ist. Die Empfindung des Thiers ist eine thierische, die des Menschen eine menschliche.

Der Mensch unterscheidet sich nur dadurch von den Thieren, dass er der lebendige Superlativ des Sensualismus, das allersinnlichste und allerempfindlichste Wesen von der Welt ist. Er hat die Sinne mit dem Thiere gemein; aber nur in ihm wird die Sinnesempfindung aus einem relativen, den niederen Lebenszwecken untergeordneten Wesen ein absolutes Wesen, Selbstzweck, Selbstgenuss. Nur er ist es, der aus dem zwecklosen Anblick der Sterne himmlische Wonne einsaugt, der an dem Glanze der Edelsteine, an dem Spiegel des Wassers, an den Farben der Blumen und Schmetterlinge, aus blosser Augenlust sich nicht satt sehen kann; nur er ist es, der sein Ohr an den Stimmen der Vögel, an dem Klang der Metalle, an dem Geplätscher der Quellen, an dem Sausen des Windes ergötzt; nur er, der der „entbehrlichen" Empfindung des Geruchs als einem göttlichen Wesen Weihrauch streut; nur er, der aus der blossen Berührung mit der Hand, „der reizenden

* Diese Entgegensetzung der Sinne soll nichts weiter sein, als ein populäres, augenfälliges Beispiel, wie der Dualismus von Geist und Fleisch schon innerhalb der Sinnlichkeit seine Auflösung findet.

Gefährtin süsser Schmeicheleien" unendliche Genüsse schöpft. Nur dadurch ist also der Mensch Mensch, dass er nicht wie das Thier ein beschränkter,* sondern ein absoluter Sensualist ist; dass nicht dieses oder jenes Sinnliche, dass alles Sinnliche, dass die Welt, das Unendliche, und zwar rein um seiner selbst, d. h. um des ästhetischen Genusses willen, Gegenstand seiner Sinne, seiner Empfindungen ist.

Ist das Wesen des Menschen die Sinnlichkeit, nicht ein gespenstisches Abstractum, der „Geist", so sind alle Philosophien, alle Religionen, alle Institute, die diesem Princip widersprechen, nicht nur irrthümliche, sondern auch grundverderbliche. Wollt Ihr die Menschen bessern, so macht sie glücklich; wollt ihr sie aber glücklich machen, so geht an die Quellen alles Glücks, aller Freuden — an die Sinne. Die Verneinung der Sinne ist die Quelle aller Verrücktheit und Bosheit und Krankheit im Menschenleben; die Bejahung der Sinne die Quelle der physischen, moralischen und theoretischen Gesundheit. Die Entsagung, die Resignation, die „Selbstverleugnung", die Abstraction, macht den Menschen finster, verdriesslich, schmutzig, geil, feig, geizig, neidisch, tückisch, boshaft; aber der Sinnengenuss heiter, muthig, nobel, offen, mittheilend, mitfühlend, frei, gut. Alle Menschen sind gut in der Freude, böse in der Traurigkeit; aber die Quelle der Traurigkeit ist eben die, sei's nun freiwillige oder unfreiwillige, Abstraction von den Sinnen.

---

* Diese Beschränktheit und Einseitigkeit, folglich Geistlosigkeit des Thiers zeigt sich eben darin, dass bei ihm gewöhnlich nur ein oder einige Sinne vorherrschend ausgebildet sind, während die Universalität, folglich Geistigkeit des Menschen darin sich augenscheinlich zeigt, dass er „alle anderen Thiere, hinsichtlich der vollkommenen und gleichmässigen Entwickelung aller seiner Sinnesorgane übertrifft".

Der Mensch verdankt seine Existenz nur der Sinnlichkeit. Die Vernunft, der Geist macht Bücher, aber keine Menschen. Wenn die Vernunft, wenn der Geist Herr der Welt wäre, so existirt höchstens ein Menschenpaar, denn die Vernunft kann ihren Erkenntnisstrieb mit einem Paar Individuen befriedigen, oder vielmehr — denn das Paar ist nur zur Paarung, zur Vermehrung da — es existirte nur der abstracte Mensch, der geschlechtslose Begriffsmensch, aber es existirten keine Menschen im Plural. Mehrheit ist Sinnlichkeit. Wo Vielheit ist, da ist, sagten schon die Aristoteliker, Materie — die abstracte Basis oder vielmehr Vorstellung der Sinnlichkeit. Ein Glück für uns alle ist es daher, dass der Mensch ausser dem Einheitstrieb auch einen Vermehrungstrieb, ausser dem Erkenntnisstrieb auch Geschlechtstrieb hat. Aber wie der Mensch heute noch nicht der Vernunft, sondern der Sinnlichkeit seine Existenz verdankt, so verdankt er auch seine erste ursprüngliche Entstehung keinem Gotte, d. h. keinem abstracten Wesen, keinem Verstandes- oder Geisteswesen, sondern nur der sinnlichen Natur. Ihr schliesst von Euch auf Gott, von Eurem Kopfe auf ein dem Wesen Eures Kopfes analoges, ähnliches Wesen. Gut; aber Ihr zeugt mit dem Kopfe keine Kinder, also müsst Ihr consequent auch schliessen, dass das nach der Analogie mit Eurem Kopfe gedachte Wesen, das Wesen, welches gar nichts Anderes ausdrückt, als eben das Wesen dieses Euren Kopfes, auch keine Menschen, keine Wesen von Fleisch und Blut machen kann, dass Ihr, wie Ihr jetzt der Sinnlichkeit des Menschen, so einst der Sinnlichkeit der Natur Eure Entstehung zu verdanken habt. Wenn aber die Sinnlichkeit der Ursprung des Menschen ist, so verleugnet auch nicht in Euren den Menschen betreffenden Lehren, Gesetzen und Einrichtungen diesen Ursprung; bedenkt, dass der Apfel nicht weit vom Stamme fällt, dass der Kopf, obwohl das höchste Wesen, das *Être suprême* der Natur und Sinnlichkeit, doch durch das Band des Bluts und der Nerven mit seiner Basis unzertrennlich zusammenhängt.

Der Mensch kann nnd soll die Sinne nicht negiren; negirt er sie gleichwohl im Widerspruch mit seiner Natur, so muss er sie doch wieder bejahen; aber er kann sie nun nicht anders bejahen, als auf eine negative, sich selbst widersprechende, verrückte, phantastische Weise. Das unendliche Wesen, dem der Mensch seine Sinne in der Religion aufopfert, ist nichts Anderes, als das Wesen der Welt als unweltliches, das Wesen der Sinnlichkeit als nnsinnliches Wesen, als Object der Phantasie oder auch des Verstandes. Gott ist der Inbegriff aller Güter, aller Wesenheiten, d. h. aller Sinnenrealitäten. So sagt z. B. Anselmus, einer der grössten Denker des Christenthums: „Noch bist Du Herr! meiner Seele in Deiner Klarheit nnd Seligkeit verborgen, und deswegen wandelt sie noch in Finsterniss und Elend. Sie blickt um sich und sieht nicht Deine Schönheit. Sie horcht und hört nicht Deine Harmonie. Sie riecht und vernimmt nicht Deinen Geruch. Sie schmeckt und kennt nicht Deinen Geschmack. Sie tastet und fühlt nicht Deine Glätte. Denn Du hast Herr Gott! alles Dieses auf Deine unaussprechliche Weise in Dir, weil Du es den von Dir geschaffenen Dingen anf ihre sinnliche Weise gegeben hast". „Das göttliche Wesen," heisst es in der natürlichen Theologie eines berühmten Weltweisen und Metaphysikers des XVIII. Jahrhunderts, „ist gleichsam das vollständigste Alphabet aller möglichen Realitäten, und die Wesen aller übrigen möglichen Dinge sind alle mögliche Wörter, welche daraus ihren Ursprung nehmen". „In Gott ist eine unendliche Menge verschiedener Realitäten, die auf eine reelle Art von einander unterschieden sind." „In Gott ist die mannigfaltigste nnd zusammengesetzteste Ordnung." „Es ist daher ein jeder Wurm, ein jedes Kraut, ein jedes Sonnenstäubchen eine mathematische Demonstration des wahren Gottes." Natürlich; denn dieser Gott, dieses Wesen, in dem Alles ist, was in dieser sinnlichen Welt ist, in dem alle Realitäten und Wahrheiten der Sinne in schönster Ordnung und Fülle enthalten sind, ist nichts Anderes als das sinnliche Wesen, das Wesen der Welt, aber als ein abstractes, von den wirklichen, sinn-

lichen Wesen abgesondert und unterschieden gedachtes Wesen. Doch lassen wir die Metaphysik! Seligkeit ist das letzte Wort der Religion und Theologie. Aber was ist Seligkeit? Sinnlichkeit als Object der Phantasie und des Gemüths. Die Behauptung, dass das Christenthum nur eine geistige Seligkeit wolle, ist eine schamlose Lüge der modernen Heuchler oder Ignoranten. Das Christenthum unterschied sich gerade dadurch von dem philosophischen Heidenthume, welches nur eine Unsterblichkeit des Geistes und der Vernunft, also nur eine abstracte, unpersönliche Unsterblichkeit kannte, dass es eine fleischliche, d. i. sinnliche Seligkeit und Unsterblichkeit als letztes Ziel und Wesen des Menschen aussprach. So sagt z. B. derselbe Anselmus: „O wer dieses Gut (nämlich Gott oder Seligkeit, was eins ist) geniessen wird! . . . Wahrlich, was er nur immer wünschen wird, das wird sein; was er nur immer nicht wünschen wird, das wird nicht sein. Dort werden nämlich sein die Güter des Leibes und der Seele, wie sie kein Auge sah . . . . Liebe das eine Gut, in dem alle Güter sind und Du hast genug . . . . Was liebst Du denn, mein Fleisch, was verlangst Du, meine Seele? Dort ist, dort ist Alles, was Ihr liebt, was Ihr verlangt. Wollt Ihr Schönheit, dort leuchten die Gerechten, wie die Sonne. Wollt Ihr Schnelligkeit oder Stärke oder Freiheit des Körpers, der nichts im Wege stehen kann: dort werden sie gleich sein den Engeln des Herrn“ u. s. w. Aber wie mit der Religion und Theologie, ist es mit der Philosophie. So sehr sie sich von den Sinnen entfernt, so sehr sie sich brüstet mit ihren Uebersinnlichkeiten, — ihre Uebersinnlichkeiten sind nur abstracte Sinnlichkeiten. Was sind denn z. B. Sein, Qualität, Quantität, die Grundkategorien des ersten Theils der Hegelschen Logik, anders als Bestimmungen der Sinnlichkeit? Was die Reflexionsformen anders als die Verhältnisse, in denen wir die sinnlichen Dinge auf einander beziehen? Und wird nicht im Empyreum der Logik, gerade wie im Himmel der Theologie der Leib Christi in den Schooss der Gottheit, ausdrücklich der Organismus, das Leben, in den Schooss der absoluten Idee aufgenommen? Ist aber das Geheimniss des

Lebens nicht die Sinnlichkeit? Ist es nun aber nicht vernünftiger und heilsamer, statt auf indirecte, verkehrte Weise, sei sie nun eine mystische, phantastische, wie die der Religion, oder eine logische, abstracte, wie die der Philosophie, auf directe, auf selbst sinnliche Weise das Sinnliche anzuerkennen? Statt die Sinnlichkeit der Gottheit die Gottheit der Sinnlichkeit zu geniessen? statt des Organismus der Logik den Organismus der Wirklichkeit und Sinnlichkeit zu erkennen?

Was ist der „Geist"? wie verhält er sich zu den Sinnen? Wie die Gattung zu den Arten. Der Sinn ist universell und unendlich, aber nur auf seinem Gebiete, in seiner Art; der Geist dagegen ist auf kein bestimmtes Gebiet eingeschränkt, schlechtweg universell; er ist die Zusammenfassung, die Einheit der Sinne, der Inbegriff aller Realitäten, während die Sinne nur Inbegriffe bestimmter, exclusiver Realitäten sind. Der Geist ist daher un- und übersinnlich, inwiefern er über die Particularität und Beschränktheit der Sinne hinaus ist, ihren Provinzialgeist zum Gemeingeist verschmilzt; aber er ist doch zugleich nur das Wesen der Sinnlichkeit, inwiefern er eben nichts Anderes ist als die allgemeine Einheit der Sinne. Die Pflanzen im Plural verdanke ich den Sinnen, die Pflanze im Singular dem Geiste; aber so wenig die Pflanze, ob sie gleich kein Gegenstand der Sinne ist, ein übersinnliches Wesen ist in dem Sinne, welchen die speculative Imagination mit diesen Worten verbindet, so wenig ist es der Geist, obgleich er keine Sinnenthätigkeit ist. Er ist nur deswegen nichts Sinnliches, d. h. nichts bestimmtes Sinnliches, um alles Sinnliche in sich zu fassen.*

---

* Das Dasein eines von den Sinnesnerven und Organen unterschiedenen Centralorganes, dessen Function eben ist, die Sinne zu concentriren, ihre Data zu sammeln, zu vergleichen, zu unterscheiden zu classificiren — eine Function oder Thätigkeit, welche der sprachliche und logische Unfug unter dem Namen Geist zu einem Substantiv, einem vom Menschen unterschiedenen, selbständigen Wesen gemacht

Die Erinnerung (Einbildungskraft) ist der sicherste Führer aus dem Reich des Lebens in das Schattenreich des Geistes. In der Erinnerung ist das Sinnenwesen Gedankenwesen, das leiblich Abwesende Gegenwärtiges; das Bild des Gegenstandes ersetzt oder vertritt mir den Gegenstand selbst. Was ich gesehen, brauche ich nicht wieder zu sehen; einmal genügt. Die Erinnerung ist daher das erste Mittel, Zeit und Raum zu ersparen, d. h. zu gewinnen; das erste Mittel, wodurch der Mensch die Welt zu seinem Vortheil ausbeutet, und sich in den Besitz aller Dinge setzt. Was ich gesehen, das bleibt mein, ohne dass ich genöthigt bin, an Ort und Stelle zu bleiben. Durch das Mittel der Erinnerung kann ich also von Ort zu Ort wandernd die Anschauung der Scholle, auf der ich geboren, zur Anschauung des Universums erweitern, und mich aus der Rolle eines beschränkten Spiessbürgers zur Würde eines kosmopolitischen und eben damit geistvollen Wesens emporschwingen; denn erst, wo der Mensch sich über die Schranke seines Localstandpunktes zur Anschauung der Welt erhebt, erhebt er sich auch zu Geist. Was ist denn nun aber dieser mein Geist? Nichts Anderes als der Repräsentant der Welt, des Universums. Wenn ich daher von meiner Reise um die Welt zu meinen Landsleuten wieder zurückkomme, so spreche ich zu ihnen im Namen der fremden Völker und Länder also: „Ihr habt bisher die Berge, die Euren Horizont begrenzen, für die Grenzen der Welt gehalten, und in diesem Wahne auf die Beschränktheit der Sinne geschimpft, und ihnen zum Trotz Euch eine bessere Welt in Gedanken construirt; was Ihr den Sinnen Schuld gebt, das ist nur die Schuld Eurer eigenen Faulheit und Beschränktheit; was jenseits Eurer Sinne, liegt deswegen noch lange nicht jenseits der Sinne überhaupt; ich bin mit meinen Beinen weiter gekommen, als Ihr mit Eurer Phantasie und Speculation; ich habe Dinge gesehen, die Euren

— das Dasein eines Denkorganes also ist gleichfalls nicht nur eine anatomisch-physiologisch constatirte, sondern auch unmittelbar sinnliche Thatsache. Ein Schafskopf und ein denkender Kopf — welch ein augenfälliger Unterschied!

Jongleurs, Somnambulanten und Speculanten nie in den Kopf gekommen wären. Hört mich an! Ich will Euch das Jenseits Eurer Sinne offenbaren; ich will Euch die Welt, die ich Euch gegenüber vertrete, durch das Teleskop meiner Einbildungskraft sehen lassen."

„Die Sonne auf dem Standpunkt der Astronomie ist etwas ganz Anderes, als die Sonne auf dem Standpunkt der Sinnlichkeit, jene ist (relativ wenigstens) unbeweglich, diese beweglich, jene eine Kugel, diese eine kreisrunde Scheibe, jene von ungeheurer Grösse, diese von verächtlicher Kleinheit, jene ein Gegenstand der Vernunft, diese des Sinns, jene die wahre, diese die scheinbare Sonne." Fasse ich diesen Gegensatz roh auf, so komme ich zu dem Resultat: der Sinn giebt mir nur Schein, aber das Denken, die Vernunft Wahrheit: also ist das Sinnenwesen nur ein Scheinwesen, das Vernunftwesen aber das wahre Wesen. Allein obgleich die wahre Sonne für mich oder subjectiv nur ein Gegenstand der Intelligenz, ein Gedankending ist, so ist sie doch an sich oder objectiv ein sinnliches Wesen.* Die gedachte, geistige Sonne,

* Wiewohl die Grösse der Sonne, ihre Entfernung, ihre Beschaffenheit etwas Sinnliches sind, bedarf es, um dieses zu ermitteln, allerdings einer Menge künstlicher Mittel, sowohl körperlicher wie geistiger. Ist nun die Sonne, weil ihre wahre Grösse für uns nur ein Gegenstand der Mathematik ist, etwa kein sinnliches Wesen? Liegt nicht vielmehr in dieser ihrer Sinnlichkeit eben der Grund von ihrer Ausmessbarkeit, von der Berechenbarkeit ihrer räumlichen Entfernung, der Grund also von allen jenen Bestimmungen, die sie für uns zu einem Gegenstande untrüglicher Gewissheit und Erkenntniss machen? Die durch räumliche Entfernung oder sonstige physikalische Gründe bedingte Nothwendigkeit der Vermittelung des Denkens darf man nicht als ein Zeugniss gegen die Gewissheit und Wahrheit der Sinne überhaupt anführen, denn die Vermittelung besteht darin, etwas das zunächst noch nicht sinnlich ist, sinnlich, d. h. zu einem Gegenstande unmittelbarer Gewissheit zu machen. Mikro- und Teleskope sind die Instrumente, denen die moderne Naturwissenschaft allein ihren Ruhm und Reichthum verdankt. Diese Instrumente sind freilich Erfindungen des menschlichen Verstandes; aber erfunden hat er sie nur auf Grund sinnlicher Erfahrung und Beobachtung, nur ver-

die Sonne als Vernunftobject ist kein selbständiges Wesen, nicht Selbstzweck; sie ist nur das Mittel, nur der Mittelbegriff zwischen der scheinbaren sinnlichen und der wahren sinnlichen Sonne. Die Vernunft ist ein Schluss; aber ebensowohl die Prämissen als die Conclusionen dieses Schlusses sind sinnlichen Wesens: die Sache der Vernunft ist nur, sie zu vermitteln, Wesen zu kopuliren, aber nicht Wesen zu erzeugen. „Mit den Sinnen lesen wir das Buch der Natur, aber wir verstehen es nicht durch die Sinne." Ganz richtig, aber wir tragen durch den Verstand keinen Sinn erst in die Natur hinein; wir übersetzen und interpretiren nur das Buch der Natur; die Worte, die wir mit den Sinnen darin lesen, sind keine leeren, willkürlichen Zeichen, sondern bestimmte, sachgemässe, charakteristische Ausdrücke. So stellt das Auge die Sonne vollkommen der Wahrheit gemäss dar; in dieser Entfernung kann Dir die Sonne nicht grösser erscheinen, als sie das Auge Dir zeigt. Wenn Du aber hieraus sogleich nun folgerst, dass die Sonne auch wirklich nicht grösser ist, als Du sie siehst, so trägt die Schuld dieses falschen Schlusses nicht das Auge, sondern Du selbst, der Du diese Erscheinung isolirst, mit anderen höchst klaren und deutlichen Aussprüchen Deiner Sinne, welche Dich über die wahre und scheinbare Grösse eines Gegenstandes belehren, nicht in Zusammenhang bringst. Alles sagen die Sinne, aber um ihre Aussagen zu verstehen, muss man sie verbinden. Die Evangelien der Sinne im Zusammenhang lesen, heisst: Denken.

---

mittelst der Sinne. Und was ist der Zweck dieser Instrumente? Zu sehen was man ohne sie nicht sehen kann, die Sinne auf Gegenstände auszudehnen, die ohne jene Hilfsmittel keine oder nur oberflächliche, undeutliche, unzuverlässige Gegenstände der unmittelbar sinnlichen Auffassung sind. (1849.)

III. Die Entwicklung des Autors betreffend.

Fragmente* zur Charakteristik meines philosophischen Entwicklungsgangs.

1822.

Ansbach.

Wer die Begier weltlicher Sachen ablegt und an dasjenige denkt, was nicht sterblich ist, der liegt so feste zu Anker, dass ihn kein Sturm und Ungewitter zum Mindesten beweget.

Opitz.

Bemühe dich mehr deine Vorzüge geheim zu halten als deine Fehler.

Sct. Bernhard.

Wenn man dich lobt, so lass dich nicht eitel machen. Denke daran, dass man in dir denjenigen lobt, der durch dich wirkt.

Was du Gutes thust, das thue nicht zu deinem Ruhme, sondern zum Ruhme dessen, dem du die Kraft, Gutes wirken

* Nur Fragmente! also nichts Ganzes, nichts Vollständiges. Warum? theils aus Mangel an Zeit, Lust und Interesse an meiner Vergangenheit, theils aber auch aus Mangel an Documenten, an Denkzetteln, die entweder in fremden Händen oder verloren gegangen sind. So sind z. B. gleich die nächstfolgenden Excerpte die einzigen Ueberbleibsel aus meiner freilich gleichgiltigsten Lebensperiode, aus der Gymnasialperiode, deren Schlussjahr 1822 ist. Es finden sich daher sehr einflussreiche Momente in dieser Fragmentensammlung nicht repräsentirt; andere sind nur ganz leise angedeutet.

zu können, verdankst. Aus dir kommt nur die Fähigkeit zu sündigen; was du Gutes thust, kommt von Gott.

Sct. Augustinus.

1824.

Heidelberg.

Lieber Vater! . . . Ich wünsche zu Ostern die Universität Berlin, als den geeignetsten Ort für meine weitere theologische und allgemeine Geistesbildung, zu beziehen. Du weisst schon aus meinen früheren Briefen, dass Daub hier der einzige Mann ist, der mich ganz befriedigt. Allein ich habe bereits seine Hauptcollegien gehört: im vorigen Semester, ausser der theologischen Moral, sein geistvolles Collegium über den Ursprung des Bösen, in diesem die Dogmatik, die der Centralpunkt und Inbegriff seines ganzen geistigen Wesens, gleichsam die Essenz seiner Vernunft ist. Was soll ich aber hier treiben, wenn ich nun Daub, den einzigen Haltpunkt meines hiesigen Lebens verloren habe? Denn Paulus ist, wie ich Dir schon schrieb, in seiner Exegese unausstehlich, in seiner Kirchengeschichte aber nicht weniger. Auch in ihr kann er es nicht unterlassen, seine Weisheit, seine subjectiven Meinungen aufzutischen und grossartige Gedanken aus gemeinen psychologischen Gründen abzuleiten. Wenn ich aber eine Vorlesung über Kirchengeschichte besuche, so will ich eben Kirchengeschichte hören, nicht die Meinungen und Hypothesen dieses oder jenes Herrn, der sie vorträgt. Man stelle doch nur rein objectiv die Facta, seien es nun Handlungen oder Gedanken, hin, wie sie sich aus sich selbst ergeben, wie sie sich gegenseitig nothwendig bedingen und Tod oder Leben bringen: dann erklärt die Geschichte sich durch sich selbst und zeigt, was wahr und unwahr ist; sie bedarf keines Commentars. Um die Grösse und Erhabenheit des Kölner Doms einzusehen, dazu braucht man wirklich keinen modernen Baurath an seiner Seite zu haben.

Ferner: Der einzige Philosoph hier ist Erhardt, aber dieser ist ein Philosoph dem Namen, aber nicht der That

nach. Er hat zwar oft gute und schöne Gedanken, aber sie stehen bei ihm so verlassen da, wie Waisenkinder, und grinzen sich an wie Hunde und Katzen, statt dass sie in eine Liebesflamme zusammenlodern, und Einem Grundgedanken sich aufopfern sollten.

Wie vortheilhaft wäre es daher für mich, nachdem ich das Vorzüglichste bei dem herrlichen Daub gehört habe, gehört nicht bloss mit den äusseren Ohren, sondern mit Geist und Seele, meine Laufbahn in Berlin fortzusetzen — dort, wo nicht, wie hier, ein einziger Baum steht, von dem ich die Früchte der Erkenntniss und Wissenschaft pflücken kann, sondern ein ganzer Garten voll blühender und fruchttragender Bäume ist; dort, wo jede Wissenschaft, ja fast jeder einzelne Theil derselben von ausgezeichneten, berühmten Männern vertreten wird; dort, wo ich das lebendige Wort des Geistes nicht allein vom Katheder, sondern auch der Kanzel herab aus dem Munde eines Schleiermachers, anerkannt des grössten geistlichen Redners unserer Zeit, vernehmen kann! Wo kann ich wohl eine bessere Exegese und Kirchengeschichte hören, als dort, wo jene der grosse Schleiermacher, diese der bekannte und geschätzte Neander vorträgt? Collegien, die dem Theologen äusserst nothwendig sind, und nach denen mich auch schon längst sehnlich verlangte. Die Philosophie ist in Berlin wahrhaftig auch in anderen Händen als hier. Abgesehen davon, dass ich es selbst von ganzem Herzen wünsche, in das Studium der Philosophie gründlichst eingeweiht zu werden, so ist es ja sogar auch von der bayrischen Regierung vorgeschrieben, philosophische Collegien zu besuchen; und wenn es einmal sein muss, so ist es gewiss besser, wahre, nicht bloss sogenannte philosophische Collegien zu besuchen, damit man doch nicht an einen inhaltslosen Namen seine Zeit verschwendet.

Berlin.

Lieber Vater! Vier Wochen dauern zwar erst meine Collegien, aber sie waren mir bereits von unendlichem Nutzen.

Was mir bei Daub noch dunkel und unverständlich war, oder wenigstens unbegründet erschien, das habe ich allein schon in Folge der wenigen Vorlesungen, die ich bis jetzt bei Hegel hörte, klar durchschaut und in seiner Nothwendigkeit erkannt; was nur als Zunder in mir glimmte, das sehe ich bereits in helle Flammen auflodern. Glaube nicht, dass ich mich täusche. Es ist ja ganz natürlich, dass Einer, der, beseelt vom Erkenntnisstrieb und von einem Manne, wie Daub, vorbereitet und im Denken geübt, zu Hegel kommt, schon in wenigen Stunden den mächtigen Einfluss seiner Gedankenfülle und Tiefe verspürt. Auch ist Hegel in seinen Vorlesungen nicht so undeutlich, wie in seinen Schriften, vielmehr klar und leicht verständlich; denn er nimmt sehr viel Rücksicht auf die Fassungskraft seiner Zuhörer. Aber das Herrliche an ihm ist, dass er, wenn er auch den Begriff einer Sache nicht streng philosophisch entwickelt, sondern auf die gewöhnlichen Vorstellungen sich einlässt, doch immer im Mittelpunkt der Sache bleibt.

1825.

Lieber Bruder! Ich hätte Dir unendlich viel zu schreiben; aber es fehlt Zeit und Lust zum Schreiben. Nur dies: ich habe die Theologie gegen die Philosophie vertauscht. Ausser der Philosophie kein Heil! — Der Mensch befriedigt nur da Andere, wo er sich selbst befriedigt, leistet nur da etwas, wo er etwas zu leisten das Vertrauen hat. Die Lust zur Philosophie bürgt mir aber für meine Fähigkeit zur Philosophie. Ich bin auch bereits hier in Berlin im Denken unendlich gegen früher fortgeschritten. Nirgends kommt man aber auch rascher vorwärts, als im Denken. Einmal seinen Schranken entlassen, ist der Gedanke ein Strom, der uns unaufhaltsam immer weiter mit sich fortreisst.

Lieber Vater! Ja so ist es: ich habe die Theologie aufgegeben; aber ich habe sie nicht muthwillig oder leichtsinnig

aufgegeben; nicht, weil sie mir nicht gefällt, sondern weil sie mich nicht befriedigt, weil sie mir nicht giebt, was ich fordere, was ich nothwendig bedarf. — Mein Geist findet sich nun einmal nicht in die Schranken des heiligen Landes; mein Sinn steht in die weite Welt; meine hab- und herrschsüchtige Seele will Alles in sich verschlingen. Mein Verlangen ist schlechthin unbegrenzt: ich will die Natur, vor deren Tiefe der feige Theologe zurückbebt, ich will den Menschen, aber den ganzen Menschen, der nicht dem Theologen, dem Anatomen oder Juristen, der nur dem Philosophen Gegenstand ist, an mein Herz drücken. — Freue Dich mit mir, dass ein neues Leben, eine neue Zeit in mir begonnen hat; freue Dich, dass ich der Gesellschaft der Theologen entronnen bin und Geister, wie Aristoteles, Spinoza, Kant und Hegel zu meinen Freunden habe. — Mich in die Theologie wieder zurückweisen wollen, hiesse einen unsterblichen Geist in seine abgestorbene Hülle, einen Schmetterling in seinen Puppenzustand wieder zurückbannen wollen.

1826.

Ich bin nun fertig mit Hegel; ich habe mit Ausnahme der Aesthetik alle seine Vorlesungen, seine Logik sogar zweimal gehört. Aber Hegels Logik ist gleichsam das *Corpus juris*, die Pandekten der Philosophie; sie enthält die gesammte, sowohl alte als neuere Philosophie ihren Gedankenprincipien nach; sie ist überdem die Darstellung seiner Methode. Das Wichtigste ist aber eben, sich nicht nur des Inhalts, sondern auch der Methode einer Philosophie zu bemächtigen.

1827—28.

Zweifel.

Wie verhält sich das Denken zum Sein, wie die Logik zur Natur? Ist der Uebergang von jener zu dieser begründet? Wo ist die Nothwendigkeit, wo das Princip dieses Ueber-

gangs? Wir sehen wohl innerhalb der Logik einfache Bestimmungen, wie Sein, Nichts, Etwas, Anderes, Endliches, Unendliches, Wesen, Erscheinung, in einander übergehen und sich aufheben; aber sie sind an sich selbst abstracte, einseitige, negative Bestimmungen. Allein wie kann denn die Idee, als die alle diese Bestimmungen zusammenfassende Totalität, in gleiche Kategorie mit eben diesen ihren endlichen Bestimmungen gesetzt werden? Die Nothwendigkeit des logischen Fortgangs ist die eigene Negativität der logischen Bestimmungen. Was ist denn nun aber das Negative in der absoluten, vollkommenen Idee? Dass sie nur noch im Elemente des Denkens ist? Woher weisst Du nun aber, dass es noch ein anderes Element giebt? Aus der Logik? Nimmermehr; denn eben die Logik weiss aus sich selbst nur von sich, nur vom Denken. Also wird das Andere der Logik nicht aus der Logik, nicht logisch, sodern unlogisch deducirt: d. h. die Logik geht nur deswegen in die Natur über, weil das denkende Subject ausser der Logik ein unmittelbares Dasein, eine Natur vorfindet, und vermöge seines unmittelbaren, d. i. natürlichen Standpunkts dieselbe anzuerkennen gezwungen ist. Gäbe es keine Natur, nimmermehr brächte die unbefleckte Jungfer Logik eine aus sich hervor.

Wie verhält sich nun die Philosophie zur Religion? — Hegel dringt sehr auf die Uebereinstimmung der Philosophie mit der Religion, namentlich mit den Lehren der christlichen; gleichwohl fasst er die Religion nur als eine Stufe des Geistes. Die bestehenden Religionen enthalten allerdings unzählig Widerliches und mit der Wahrheit Unverträgliches; aber sollte die Religion selbst nicht allgemeiner gefasst, und die Uebereinstimmung der Philosophie mit ihr nur in die Anerkennung und Rechtfertigung bestimmter Lehren gesetzt werden? Giebt es keine andere Uebereinstimmung?

Wie verhält sich die Hegelsche Philosophie zur Gegenwart und Zukunft? Ist sie nicht die vergangene Welt als Gedankenwelt? Ist sie mehr als eine Erinnerung der Menschheit an das, was sie war, aber nicht mehr ist?

1828.

Dissertation.*

De Ratione una, universali, infinita.

Alle Menschen stimmen darin mit sich überein, dass sie denken; das Denken ist nichts Besonderes, das Einigen zukommt, Anderen mangelt; es gehört wesentlich zum Menschen, dass er denkt; es ist daher etwas Gemeinschaftliches, Allgemeines; die Vernunft ist die Menschheit der Menschen, ist ihre Gattung, inwiefern sie denkende sind. Aber wie verhält sich nun hier die Gattung zum Individuum, das Wesen zur Existenz, die Vernunft zu den denkenden Subjecten? Etwa so, wie sich überhaupt das Allgemeine zum Individuellen, z. B. die Nase zu den einzelnen, existirenden Nasen verhält? Jede Nase ist eine einzelne und besonders bestimmte. Das Wesen derselben ist aber nicht die Besonderheit; nicht, dass sie kurz oder lang, spitz oder stumpf, nicht dass sie diese einzelne, sondern lediglich, dass sie Nase ist. Abgesehen von der besonderen Beschaffenheit und ihrer Einzelheit ist diese Nase von der des Anderen nicht unterschieden, das Wesen ist in allen sich gleich. Aber die Nase existirt nicht; sie ist ein Abstractum; es sind nur die vielen verschiedenen Nasen; das mit sich gleiche Wesen ist hier nur Idee, nur Gedanke. Hat nun aber wohl jeder Mensch, wie er eine einzelne und besondere Nase hat, auch eine einzelne und besondere Vernunft?**

---

* Feuerbachs eigene Zusammenfassung des Grundgedankens. Der vollständige verdeutschte Text im 4. Bande dieser Ausgabe.

** Allerdings hat der Mensch ebensogut eine eigene Vernunft, wie er eine eigene Nase, einen eigenen Kopf überhaupt hat. Die Identität der Vernunft ist nur die Identität der Organisation — eine Identität, die wir im Denken und Sprechen nothwendig — denn

Ist die Vernunft auch nur ein Abstractum? Nein! indem ich denke, denkendes Subject bin, ist das Allgemeine als Allgemeines, ist die Vernunft unmittelbar als Vernunft, in mir wirklich und gegenwärtig. Es ist nothwendig, dass das Wesen und die Existenz hier ungetrennt eins ist, dass ich als Denkender, im Actus des Denkens, mich nicht so als Individuum zur Vernunft als meinem Wesen verhalte, wie ich als sinnliches Individuum zur Gattung mich verhalte. Im Denken bin ich reines Wesen, im Denken ist der Unterschied zwischen Allgemeinheit und Einzelheit aufgehoben. Die Vernunft existirt im Individuum in sich selbst. Wäre es nicht so, so wäre sie eben nicht mehr Vernunft; sie fiele in die Kategorie der sinnlichen Wesen. Von der Vernunft lässt sich kein allgemeiner Begriff abstrahiren und als Gattung fixiren; sie ist unablöslich von sich, die Gattung ihrer selbst, reine Einheit mit sich selbst; ihr Wesen ist ihr Dasein, ihr Dasein ihr Wesen. Was Plotin von der Seele sagt: „bei ihr kann die Seele überhaupt und das Wesen der Seele nicht unterschieden werden; die Seele ist nur reine Form"; was die Theologen von Gott sagen: das gilt von der Vernunft. Die Vernunft ist nicht sinnlichen Wesens; sie existiert nicht in der Form der Sinnlichkeit, sondern in sich selbst, in der Form übersinnlicher Wesentlichkeit und Allgemeinheit; sie existirt nur identisch mit sich selbst; ihr Verhältniss zum Dasein ist ihr Verhältniss zu sich selbst. Im Denken als dem Verwirklichungsact der Vernunft oder als Denkender bin ich darum nicht Dieser oder Jener, sondern Keiner, Niemand; nicht ein Mensch, sondern der Mensch schlechtweg, nicht ausser den Anderen, nicht unterschieden und getrennt von ihnen — so bin ich nur als sinnliches Wesen — sondern Eins mit Allen, alle Menschen, eben weil die Vernunft als

---

das Wort ist allgemein — als Gattung für sich fixiren, verselbständigen, aber bei der wir nicht vergessen dürfen, dass sie nur ein Product unseres Denkens ist. Uebrigens ist es unnöthig, die hier ausgesprochenen Gedanken einer besonderen Kritik zu unterwerfen, da sie, indirect wenigstens, in meinen späteren Schriften enthalten ist. (1846.)

die Einheit ihrer selbst oder als absolute Identität die Einheit Aller, weil, wie ihr Wesen, so ihre Existenz Einheit ist. Die sinnliche Erscheinung der unendlichen Einheit und Allgemeinheit der Vernunft ist die Sprache. Die Sprache macht den Gedanken nicht allgemein; sie zeigt, sie verwirklicht nur, was er an sich selbst ist: nicht mein Gedanke, sondern Gedanke Aller, wenigstens der Möglichkeit nach.

1829—32.

Aus den Erlanger Vorlesungen über Logik und Metaphysik.

Meine Herren! Ich trage Ihnen die Logik vor, aber nicht in der Weise, wie sie gewöhnlich gelehrt wird, obwohl ich Sie auch mit dieser der Vollständigkeit wegen historisch bekannt machen werde: ich trage die Denklehre als Erkenntnisslehre, als Metaphysik vor. Ich trage sie also so vor, wie sie Hegel erfasst und dargestellt hat; ich trage sie jedoch nicht in und mit seinen Worten, sondern nur in seinem Geiste, nicht als Philolog, sondern als Philosoph vor. Ich trage sie aber gleichwohl nicht wie Hegel, in der Bedeutung der absoluten, der höchsten und letzten Philosophie vor, sondern nur in der Bedeutung des Organs der Philosophie; aber eben das Organ der Philosophie muss selbst Philosophie, das Organ der Erkenntniss selbst Erkenntniss sein oder gewähren. Die Logik in der Bedeutung der Metaphysik ist ein nothwendiges Resultat der bisherigen Geschichte der Philosophie. Die angemessenste Einleitung in die Logik ist daher eine Darstellung der Geschichte der Philosophie.

1830.

Gedanken über Tod und Unsterblichkeit.

Jetzt gilt es vor Allem, den alten Zwiespalt zwischen Diesseits und Jenseits aufzuheben, damit die Menschheit mit

ganzer Seele, mit ganzem Herzen auf sich selbst, auf ihre Welt und Gegenwart sich concentrire; denn nur diese ungetheilte Concentration auf die wirkliche Welt wird neues Leben, wird wieder grosse Menschen, grosse Gesinnungen und Thaten zeugen. Statt unsterblicher Individuen hat die „neue Religion" vielmehr tüchtige, geistig und leiblich gesunde Menschen zu postuliren. Die Gesundheit hat für sie mehr Werth, als die Unsterblichkeit.

Nur für den Erbärmlichsten ist die Welt erbärmlich, nur für den Leeren leer. Das Herz, wenigstens das gesunde Herz, hat schon hier seine volle Befriedigung. Eine „neue Religion", wenn sie wieder eine Zukunft, ein Jenseits den Menschen als Ziel setzt, ist eben so falsch wie das Christenthum; sie ist nicht die Religion der That und des Gedankens, der nur in der ewigen Gegenwart lebt, sondern des Gemüths und der Phantasie; denn nur die Phantasie ist das Organ der Zukunft. Sie ist nicht ein Fortschritt, sondern ein Rückschritt, denn schon der Protestantismus versöhnte auf seine Weise die Religion mit der wirklichen Welt.

Der Wagen der Weltgeschichte ist ein enger Wagen. Wie man nicht mehr in ihn hineinkommt, wenn man den rechten Zeitpunkt übersieht, so kann man auch nur einen Platz in ihm bekommen, wenn man von den Commoditäten des alten historischen Hausraths abstrahirt, — nur das Unveräusserliche, das Nothwendigste und Wesentlichste mit sich nimmt. Denen, die mit Bias aus Priene auswanderten, aber ihr Hausgeräthe mit fortschleppten, musste gewiss auch Bias sehr „abstract und negativ" erscheinen. Aber die Philosophie wandert nun einmal nicht anders aus dem Christenthum aus, als wie Bias aus Priene. Wer sich nicht dazu verstehen kann; wer das positive Christenthum aufgeben, aber gleichwohl die Vorstellungen des christlichen Jenseits, wenngleich mit Modificationen, retten will, der bleibe lieber ganz im Christenthum.

1834.

„Humoristisch-philosophische Aphorismen."

Hand in Hand mit meinen abstracten wissenschaftlichen Arbeiten sollen — so der Geist will — immer zugleich Schriften erscheinen, welche die Philosophie der Menschheit so zu sagen ans Herz legen, welche, aus dem Leben gegriffen, unmittelbar wieder ins Leben eingreifen. Ein eigenthümliches *Genre* schwebt mir dabei vor. Eine zum Theil misslungene Probe liefert diese Schrift.

1834—36.*

Tagebuch.

Die Religion ist die erste Liebe, die Liebe des Jünglings — die Liebe, die ihren Gegenstand durch die Erkenntniss zu profaniren glaubt. Die Philosophie dagegen ist die eheliche Liebe, die Liebe des Mannes, die sich in den Besitz und Genuss ihres Gegenstandes versetzt, aber freilich auch dadurch alle die Reize und Illusionen zerstört, die mit der Geheimnisskrämerei der ersten Liebe verbunden sind.

An Christum glauben heisst, sich durch die Fehler eines Menschen nicht an seinem guten Wesen, noch durch die traurigen Erfahrungen, die wir an einzelnen menschlichen Individuen machen, an dem Menschen überhaupt irre machen lassen. Christus war der Mensch, als ein Mensch. Der Glaube an Christus ist der Glaube an den Menschen.

---

* Einige der folgenden Sätze sind aus späterer Zeit, aber sie gehören dem Standpunkte nach, den sie bezeichnen, hierher. Zur Bezeichnung dieses Standpunktes wählte ich auch den Ausdruck: Tagebuch.

Der Mensch hat Fehler, nur um an ihnen, als ihrem Gegensatze, seine Tugenden erkennen und bilden zu können.

Die Fehler der Menschen sind nur fehlgeschlagene Projecte der Tugend; sie sind nur die Gewissensbisse der Tugend, die sich selbst aus überspannten Forderungen schafft.

Das Geheimniss der Tugend ist die — Gewohnheit.

Du tadelst meine Fehler? Armseliger Krittler! Nimmst Du mir meine Fehler, so nimmst Du mir auch meine Tugenden.

Die Fehler der Menschen sind nur die Incognitos ihrer Tugenden. Hinter diesem Fehler steckt auch nur diese Tugend.

Der bekannte Satz: „das Bessere ist der Feind des Guten" gilt insbesondere auch von unseren religiösen und moralischen Vervollkommnungstheorien. Immer vollkommener, d. h. in Wahrheit immer unvollkommener sollen wir werden. Zur Vollkommenheit des Menschen gehört eben die Fehlerhaftigkeit. Was in Deinem Sinne Mangel, ist im Sinne der Natur Vollkommenheit. In der Tugend spricht sich der Mensch, im Fehler die Natur aus.

Der Fehler ist die Reaction der Natur gegen die steife Regel der Moral.

Die Fehler der Menschen sind oft besser als ihre Tugenden.

Ich sage Dir: der grösste Fehler in Deinem Leben war der, dass Du nie gefehlt, nie gesündigt hast.

Es giebt Naturen, die nur die „Sünde“ erlöst und frei macht.

Schuld und Sünde sind nun einmal so unabtrennbar vom Menschen, so verflochten in den Begriff des Lebens, dass Wesen, die wir von ihnen befreit denken, auch nur Wesen der Einbildung sind. Der Baum des Lebens ist zwar nicht in der Bibel, aber in der Wirklichkeit auch zugleich der Baum der Erkenntniss des Guten und Bösen.

Gräme Dich nicht über Deine Fehler! Fehler sind unglückliche Tugenden — Tugenden, denen nur die Gelegenheit fehlt, sich als Tugenden auszusprechen.

Redet so viel ihr wollt von der Eitelkeit des Menschen: die menschliche Natur zeigt auch ihr widersprechende, edlere Erscheinungen, wie die, dass wir den Anderen uns besser und vollkommener denken, als uns selbst, wenigstens in den Momenten, wo wir seine guten Eigenschaften in vollem Lichte sehen. Wir werden da so ergriffen und erschüttert, dass wir uns als nichts erscheinen; es kommt uns vor, als habe er alles Gute in sich verschlungen, und uns nichts übrig gelassen, als das Gefühl der eigenen Mängel.

Ueber nichts sind wir unzuverlässigere Richter, als über unsere eigenen Fehler. Von den Gewissensvorwürfen über begangene Fehler machen wir uns daher nur dadurch frei, dass wir sie unseren Freunden eingestehen. Ihnen erscheint als eine Mücke, was auf uns mit dem Gewicht eines Elephanten lastet.

Die Vernunft existirt im Leben als wirklicher Mensch; das Du ist die Vernunft des Ichs. Aus dem Anderen, nicht aus unserem eigenen in sich befangenen Selbst spricht die Wahrheit zu uns. Die Liebe des Anderen sagt Dir, was Du bist; der Liebende allein hat des Geliebten wahres Wesen in Augen und Händen. Um den Menschen zu erkennen, muss man ihn lieben.

Während die Liebe bei den alten Philosophen ein ausser-eheliches Kind war, gezeugt mit dem Kebsweib der Natur, ist sie dagegen bei den neueren die rechtmässige Tochter ihrer Philosophie. Das Weib ist aufgenommen in die Gemeinschaft des Geistes; es ist das lebendige Compendium der Moralphilosophie.

Die Pflicht geböte die Entsagung? Wie thöricht! Die Pflicht gebietet den Genuss. Wir sollen geniessen. Die Entsagung ist nur eine traurige Ausnahme von der Regel, die nur dann stattfinden soll, wenn sie die Noth gebietet. In diesem Falle ist es freilich gut und klug, aus der Noth eine Tugend zu machen.

Folge unverzagt Deinen Trieben und Neigungen, aber allen! — Dann wirst Du keiner einzigen zum Opfer fallen.

Zum Glück ist kein Wesen bestimmt; aber was lebt, ist eben, weil es lebt, zum Leben bestimmt. Das Leben des Lebens ist aber die Liebe.

„Ob ich mit Dir glücklich sein werde?“ Ich weiss es nicht, ich weiss nur so viel, dass ich jetzt ohne Dich unglücklich bin. Wie thöricht ist es aber, aus Furcht vor einem nur möglichen, ungewissen Uebel ein gegenwärtiges, handgreifliches Uebel bestehen zu lassen!

Was Du einmal begonnen, das musst Du auch vollenden, gleichgiltig, ob das Ende zum Glück oder Unglück, zum Himmel oder zur Hölle Dich führt. Glück ist Luxus, aber Vollendung Nothwendigkeit.

Lass den Baum nicht sich äussern in Blättern, Blüthen und Früchten — und er verdorrt. Lass die Liebe sich nicht äussern — und sie erstickt in ihrem eigenen Blute.

Glauben kannst Du, ohne ein Bekenntniss Deines Glaubens durch die That abzulegen, denn den Glauben hast Du nur für Dich; aber lieben kannst Du nicht, ohne Deine Liebe zu bekennen, zu äussern, zu bethätigen, denn die Liebe hast Du nicht für Dich, sondern für den Anderen.

Was Du verleugnest *pro forma*, aus Rücksicht vor Anderen — fahre nur fort, es zu verleugnen; am Ende wirst Du in Wahrheit, wirst Du vor Dir selbst verleugnen, was Du anfangs nur zum Scheine, nur vor Anderen verleugnet hast.

Ohne Gegenstand ist der Mensch Nichts. Es ist besser, auch den eitelsten, unwürdigsten Gegenstand mit Liebe zu umfassen, als sich lieblos in sein eigenes Selbst zu verschliessen. Aber nur der Gegenstand der wahren Liebe entwickelt und offenbart auch erst das wahre Wesen des Menschen.

Glauben sollst Du, ja glauben; aber glauben, dass es auch unter Menschen eine wahre Liebe giebt, auch das menschliche Herz unendlicher, allverzeihender Liebe fähig ist, auch die menschliche Liebe die Eigenschaften der göttlichen Liebe haben kann.

Es giebt nur Ein Böses — es ist der Egoismus; und Ein Gutes — es ist die Liebe.

Liebe, aber wahrhaft! — und es fallen Dir alle anderen Tugenden von selber zu.

Was ist die Liebe? Die Einheit von Denken und Sein. Sein ist das Weib, Denken der Mann.

Das Verlangen des Wiedersehens geliebter Todten: wer wäre so unmenschlich, es nicht zu empfinden? Aber ist es ein Beweis für die Realität des Jenseits? Ist es nicht die Aeusserung schon hier gesättigter und befriedigter Liebe, nicht ein indirectes Zeugniss also, dass hier unser Alles ist?

Ich liebe Dich ewig! das heisst: meine Liebe zu Dir endet nur mit meinem Bewusstsein.

Ewig ist, dessen Ende mein eigenes Ende ist.

Die Liebe allein löst Dir das Räthsel der Unsterblichkeit.

So wenig die Wohlbehaglichkeit des Gedankens unserer Unsterblichkeit ein Beweis seiner Wahrheit ist, so wenig ist die Schmerzlichkeit des entgegengesetzten Gedankens ein Beweis seiner Unwahrheit. Uebrigens ist der Gedanke unserer Endlichkeit nur so lange ein schmerzlicher, so lange wir ihn noch nicht gewohnt, noch nicht vertraut mit ihm geworden sind.

Ist es nicht eine entsetzliche Schwäche, die sinnliche Hinwegnahme geliebter Wesen schmerzlichst zu empfinden? Nein! Schwäche ist es, die Qualen der Liebe, die Schmerzen des Lebens, überhaupt nicht empfinden zu wollen. Darum

schäme ich mich nicht, Euch! Qualen der Liebe und Sehnsucht, empfunden zu haben und glaube doch im Wesen ein Philosoph zu sein; denn der Philosoph muss die Dinge nicht bloss erkennen, er muss sie vor Allem erleben.

Der Unsterblichkeitsglaube ist wohl im Weibe ein weiblicher, aber im Manne ein weibischer Glaube.

Jedes Wesen in seiner Art, d. h. in der Art, die seine Natur ist, zu erfassen, und daher die Philosophie ihm nur in der Weise beizubringen, die sich für dieses bestimmte Wesen eignet, das ist die Methode, die ich ebensowohl im Leben, als im Schreiben befolge. Der wahre Philosoph ist ein Arzt; aber ein solcher, der es seine Patienten gar nicht merken lässt, dass er ihr Arzt ist, indem er sie ihrer Natur gemäss behandelt, sie also aus und durch sich selbst curirt.

Wer einen Menschen auch nur über die ihm nächsten Dinge aufklärt, zündet in ihm doch ein allgemeines Licht an; denn eben das Licht hat die Eigenschaft, dass es auch entfernte Gegenstände beleuchtet.

Die wahre humane Lehrmethode, wenigstens in empfindlichen Materien, besteht darin, nur die Prämissen auszusprechen, die Conclusionen aber dem eigenen Verstand des Lesers oder Zuhörers zu überlassen.

Wie verhält sich das Denken zum Wissen? Das Denken ist die Prämisse, das Wissen die Conclusion; das Denken der Grund, das Wissen das Resultat.

Es ist besser, sich zu wenig, als zu viel zuzutrauen.

De gustibus non est disputandum. Der Eine hat seine Freude daran, mehr zu scheinen, als er ist; der Andere aber daran, mehr zu sein, als er zu sein scheint.

Die Zukunft muss man nie direct zum Gegenstand seines Denkens und Sorgens machen. Der vernünftige Genuss der Gegenwart ist die einzige vernünftige Sorge für die Zukunft.

Die Eltern begehen die grössten Fehler dadurch, dass sie durch ihre Vernunft der Naturentwickelung ihrer Kinder vorgreifen, ihr Leben *a priori* construiren wollen.

Fasse nicht eher einen Entschluss, als es Zeit ist, Dich zu entschliessen. Die Entschlüsse zur Unzeit sind Producte Deines willkürlichen hin- und herrathenden und eben deswegen fehlschliessenden Wesens; aber die Entschlüsse, die Du im Drange der Noth fassest, sind Producte Deines nothwendigen und relativ wenigstens — unfehlbaren Wesens.

Weg mit der Klage über die Kürze des Lebens! Sie ist eine Finte der Gottheit, durch die sie sich den Weg zu unserem Geist und Herzen bahnt, um uns die besten Säfte zum Nutzen anderer Wesen abzuzapfen. Die besten? nein! die Säfte, die schon nahe an der Fäulniss sind und uns Gift zu werden drohen, wenn ihnen nicht schleunigst ein Abfluss eröffnet wird. Je kürzer unser Leben ist, je weniger wir Zeit haben, gerade desto mehr haben wir Zeit; denn der Mangel an Zeit verdoppelt unsere Kräfte, concentrirt uns nur auf das Nothwendige und Wesentliche, flösst uns Geistesgegenwart, Unternehmungsgeist, Tact, Entschlossenheit ein. Es giebt darum keine schlechtere Entschuldigung, als die mit dem Mangel an Zeit. Ueber nichts kann der Mensch mehr disponiren als über die Zeit. Was man insgemein Mangel an Zeit nennt, ist Mangel an Lust, Kraft, an Gewandtheit seinen gewohnten Schlendrian zu unterbrechen.

„Alles überwindet der Mensch.“ Aber nur, wenn die Ueberwindung für ihn eine Nothwendigkeit ist — Alles vermag er, wenn er muss. O heilige Nothwendigkeit! ich will gerne unfrei sein, wenn du mir nur den Segen deiner Kraft giebst!

Warum schwindet uns in den reiferen Jahren die Zeit schneller dahin, als in der Jugend? In der Jugend leben wir im Zwiespalt zwischen Neigung und Gesetz. Wir müssen in die Schule, müssen dort wider Willen sitzen und schwitzen. Wir sehnen uns nach den freien Zwischenviertelstunden, nach dem Sonntag, nach dem Ende der Schulzeit. Was wir erwarten, das kann nicht schnell genug kommen; unser Verlangen schweift über die Grenzen der Gegenwart in die Ferne. Wir sind nicht da, wo wir sein möchten; die Zeit liegt dazwischen; sie wird uns daher unausstehlich lang. In reiferen Jahren dagegen verschwinden die Sonntage, die Ferien, die *dies academici* und dergleichen Epoche machende Momente aus unserem Leben; Gedanke reiht sich an Gedanke, That an That. Und wenn wir auch Pausen machen, wenn wir auch unserer Neigung widersprechende Geschäfte und Arbeiten haben, so kommt uns doch die Feierstunde nicht eher in den Sinn, als sie wirklich schlägt, weil wir keine Zeit haben, an die Zeit zu denken. Sie kommt uns daher fast immer zu früh, wenn auch nicht dem Wunsche, doch der Rechnung nach, während sie uns in der Jugend immer zu spät kommt.

Die Zeit ist die Quelle der Poesie. Der Blick in die Vergangenheit ist ein Stich ins Herz, der die poetische Ader öffnet. Die vergangene Zeit ist immer die schöne Zeit; sie glänzt im Mondschein der Erinnerung; sie ist schon idealisirt, eben weil sie nur noch ein Gegenstand der Einbildungskraft ist. Die älteste Geschichte ist überall Poesie und die ersten Lieder eines Volks gelten nur Zeiten und Menschen, die nicht mehr sind.

Im Raume ist der Theil kleiner, als das Ganze; in der Zeit dagegen, subjectiv wenigstens, grösser, weil hier nur der Theil wirklich, das Ganze aber nur ein Object der Einbildungskraft ist und die Secunde in der Wirklichkeit für uns ein grösserer Zeitraum ist, länger dauert, als ein Decennium in der Einbildung.

Es ist sonderbar, obwohl leicht erklärlich, dass gerade die Menschen, die am wenigsten an den Fortschritten der Menschheit Theil nehmen, ja ihnen feindlich entgegentreten, die in ihrer religiösen und intellectuellen Bildung noch heute auf dem Standpunkt längst vergangener Jahrhunderte stehen, die also am allerwenigsten in diesem Leben einen Vervollkommnungstrieb beurkunden — ich meine die geistlichen Herren und Theologen — am meisten die Befriedigung dieses Triebes als Grund der Nothwendigkeit eines anderen Lebens hervorheben.

Woher der Kampf der Gegenwart? Woher unsere Empörung gegen die, welche uns auf Vergangenes, in der Religion auf die Bibel, in der Politik auf das historische Recht verweisen? Die Menschheit verlangt jetzt ihren Arbeitslohn; sie will nicht umsonst gedacht, gestrebt, gekämpft und gelitten haben; sie will geniessen, was sie erworben. Die Arbeit hat man nicht wehren können, ja man hat sie begünstigt, und doch will man uns jetzt den Arbeitslohn vorenthalten.

Das Interessanteste bei der Schriftstellerei ist nicht, dass man durch sie der Welt bekannt wird, sondern durch sie die Welt, wenn auch nicht von ihrer vortheilhaftesten Seite, kennen lernt.

Man schreibt für Andere, nicht für sich. Ich wenigstens kann nichts für mich selbst niederschreiben. Was ich schreibe, muss unmittelbar an eine bestimmte Person oder an die Menschheit gerichtet sein. Darum schreibe ich auch so klar

und lichtvoll als möglich. Ich will anderen Menschen keine Plage machen.

Ihr nennt Schelling einen „Wiedergeborenen"! Ich habe nichts dagegen; aber seht Euch vor, dass es ihm nicht in seiner Bildungsgeschichte ebenso gegangen ist, wie es der *Lepas anatifera* in ihrer Entwicklungsgeschichte ergeht — dass ihm nicht an der alten Haut zugleich die Augen hängen geblieben sind. (Burmeister, Naturgeschichte der Rankenfüsser. 1834.)

Der pietistische Gott macht es gerade so, wie jener Chirurg im *Diable boiteux,* der, um sich Kunden zu verschaffen, die Leute selbst erst verwundete und dann curirte.

1835.

Vorlesung über Geschichte der neueren Philosophie.

Die Menschheit muss, wenn sie eine neue Epoche begründen will, rücksichtslos mit der Vergangenheit brechen; sie muss voraussetzen, das bisher Gewesene sei Nichts. Nur durch diese Voraussetzung gewinnt sie Kraft und Lust zu neuen Schöpfungen. Alle Anknüpfungen an das Vorhandene würden den Flug ihrer Thatkraft lähmen. Sie muss daher von Zeit zu Zeit das Kind mit dem Bade ausschütten; sie muss ungerecht, parteiisch sein. Gerechtigkeit ist ein Act der Kritik; aber die Kritik folgt nur der That, kommt aber nicht selbst zur That.

Katholischerseits hat man die neuere Zeit als einen Sündenfall bezeichnet. Allerdings war sie es, wie überhaupt jede Zeit, die ein neues Princip hervortrieb (denn das Alte, das Bestehende gilt immer für das Heilige, Unverletzliche); aber nicht nur ein „in seinen Folgen durch Gottes gnädige Verfügung", sondern an und für sich selbst wohlthätiger, weil nothwendiger Sündenfall. Und die Eva, die den Menschen

um das Paradies der katholischen Einfalt brachte, die ihn verführte, die verbotene Frucht vom Baume der Erkenntniss zu pflücken, war nichts Anderes als die Sinnlichkeit oder Materie. Die neuere Zeit unterscheidet sich nur dadurch von der mittelalterlichen, dass sie die Materie, die Natur, die Welt, zu einer göttlichen Realität oder Wahrheit erhob, das göttliche, das absolute Wesen nicht als ein von der Welt unterschiedenes, jenseitiges, himmlisches, sondern als ein wirkliches, mit der Welt identisches Wesen erfasste und geltend machte. Monotheismus ist das Wesen des Mittelalters; Pantheismus das Wesen der neueren Zeit und Philosophie.* Nur der pantheistischen Anschauung von der Welt verdanken wir alle grossen Entdeckungen und Leistungen der neueren Zeit in Künsten und Wissenschaften. Denn wie kann der Mensch sich für die Welt begeistern, wenn sie ein von Gott unterschiedenes, ausgeschlossenes, also ungöttliches Wesen ist? Alle Begeisterung ist ja Vergötterung.

1836—41.

Bruckberg.

Einst in Berlin und jetzt auf einem Dorfe! Welch ein Unsinn! Nicht doch, mein theurer Freund! Siehe, den Sand, den mir die Berliner Staatsphilosophie in die Zirbeldrüse, wohin er gehört, aber leider! auch in die Augen streute, wasche ich mir hier an dem Quell der Natur vollends aus. Logik lernte ich auf einer deutschen Universität, aber Optik — die Kunst zu sehen, lernte ich erst auf einem deutschen Dorfe.

Der Philosoph, wenigstens wie ich ihn erfasse, muss die Natur zu seiner Freundin haben; er muss sie nicht nur aus

* Den Pantheismus bezeichnete ich natürlich nur im Allgemeinen als das Wesen der neueren Philosophie und Zeit. Die näheren Bestimmungen und Einschränkungen dieses unbestimmten, allgemeinen Ausdrucks folgten erst bei der Darstellung des Idealismus.

Büchern, sondern von Angesicht zu Angesicht kennen. Längst sehnte ich mich nach ihrer persönlichen Bekanntschaft; wie glücklich bin ich, dass ich endlich dieses Verlangen stillen kann! Zwar ist die Natur hier beschränkt, arm; aber ist nicht vollkommen wahr, was Leibniz sagt: *On donne mal des limites . . . à la richesse et beauté de la nature, lorsqu'on . . . ne reconnoît pas l'infini en tout et l'exacte expression du plus grand dans le plus petit?*

Die Natur knüpft überall das Schönste und Tiefste an das im Sinne des Menschen Gemeine. Der nur denkt daher im Einklang mit der Natur, der nur befolgt ihre Methode, welcher an die gemeinsten Bedürfnisse und Erscheinungen der Natur die höchsten Gegenstände des Denkens anknüpft, selbst in den Gedärmen der Thiere noch „geistige Nahrung" und Stoff zur Speculation findet.

Alle abstracten Wissenschaften verstümmeln den Menschen; die Naturwissenschaft allein ist es, die ihn *in integrum* restituirt, die den ganzen Menschen, alle seine Kräfte und Sinne in Anspruch nimmt.

Die alten Völker unternahmen nichts ohne ein sinnliches Zeichen, welches nach ihrer Meinung ihr Unternehmen bestätigte. Ein tiefer Sinn liegt diesem heidnischen Aberglauben zu Grunde. Wir müssen in allen wenigstens kritischen Handlungen nicht nur das eigene *Ego*, sondern auch das *Alter Ego*, die Aussenwelt überhaupt zu Rathe ziehen. Nur dann sind wir des Erfolgs einer Handlung gewiss, wenn sie eine berechtigte ist; aber berechtigt ist sie nur, wenn Inneres und Aeusseres, Wille und Schicksal, Neigung und äussere Nothwendigkeit zusammenfällt. Ich habe mich daher von hier aus (1836) zum letzten Mal um eine Professur gemeldet, aber wie vorauszusehen war, — umsonst. Traun, ein leicht zu deutendes Vorzeichen! Jetzt beginnt eine neue Periode in

meinem Leben; jetzt bin ich berechtigt, wozu ich mich berufen fühle, jetzt ist mein innerster Wille mir zu äusserlicher Nothwendigkeit gemacht, jetzt kann ich meinem Genius huldigen, jetzt unbeschränkt, frei, rücksichtslos „der Entfaltung des eigenen Wesens“ mich weihen.

Leib und Seele müssen stets beisammen sein. Was man geistig verneint, muss man auch sinnlich verneinen; sonst ist das Leben ein Widerspruch, eine Unwahrheit. Wäre aber eine Existenz an einer Universität nicht eine Deinem Wesen widersprechende Existenz, also eine offenbare Lüge? Verträgt sich Deine Philosophie mit der Theologie? Ist aber die Philosophie auf unseren Universitäten nicht *ex officio* eine Betschwester der Theologie?

Lass mich in Frieden! Ich bin nur so lange Etwas, so lange ich Nichts bin.

Wie einst von der Kirche, so muss sich jetzt der Geist vom Staate frei machen. Der bürgerliche Tod ist allein der Preis, um den Du Dir jetzt die Unsterblichkeit des Geistes erwerben kannst.

1841—45.

„Wesen des Christenthums.“

Freundchen! Ich sage Dir: wenn irgend einer berufen und berechtigt war, über die Religion ein Urtheil zu fällen, so war ich es; denn ich habe die Religion nicht nur aus Büchern studirt, ich habe sie aus dem Leben und zwar nicht nur aus dem Leben Anderer, welche mir die Ursachen und Wirkungen der Religion sowohl von ihrer guten als schlimmen Seite sinnfällig demonstrirten, sondern auch aus meinem eigenen Leben kennen gelernt. Die Religion war für mich

ein Object der Praxis, ehe sie mir zu einem Object der Theorie wurde.

Was man nur im Kopfe hat, das wird zur fixen Idee, das bringt man nimmer von sich los; was man aber wahrhaft mit sich identificirt, was man in Fleisch und Blut verwandelt, das vergeht, und wird nur seiner Substanz nach noch erhalten; denn das Blut verändert und erneuert sich immer, duldet nichts Fixes. So existiren noch heute die Teufelsfinger, die Ammonshörner und unzählige Monstra im Kopfe der Gelehrten, nachdem sie längst aus dem Leben verschwunden, anderen edleren Thiergeschlechtern Fleisch und Blut geworden sind.

„Vor Gott sind alle Menschen gleich." Ja wohl; in der Religion unterscheiden sich, wie die Geschichte beweist, die civilisirten Völker nicht von den wilden, die Weisen nicht von den Thoren, die Gebildeten nicht von dem Pöbel. Darum hüte Dich, die Geheimnisse der Religion zu exponiren, wenn Du Dich nicht den Injurien des gemeinen, wie vornehmen, des gelehrten, wie ungelehrten Pöbels aussetzen willst.

O die scharfsinnigen Kritiker! Sie wollen das Wesen meiner Schriften beurtheilen, und kennen nicht einmal ihre formellen Eigenschaften! Sehen nicht, dass ich in der Behandlung meiner Patienten die homöopathische Curmethode befolge, dass ich aber die Grundsätze, die mich leiten, nicht in Worten, sondern in Handlungen, nur in der Anwendung derselben ausspreche. Sehen nicht, dass ich sehr häufig das Positive negativ, mich überhaupt uneigentlich, änigmatisch, ironisch ausdrücke und meinen höchsten Triumph gerade darein setze, zum Aerger aller philosophischen Pedanten und gelehrten Philister, den Ernst der Nothwendigkeit in das Spiel des Zufalls einzukleiden und den Stoff von Folianten in den Duft eines Epigramms zu verflüchtigen.

Wie verhält sich mein früherer Standpunkt, der Standpunkt von „Philosophie und Christenthum“ zum „Wesen des Christentums“? Dort nahm ich das Christenthum nur in dem Sinne, in welchem es sich selbst nimmt, hier nehme ich es wohl auch in diesem seinem eigenen, aber zugleich auch in meinem Sinne, d. h. im Sinne der Anthropologie. Einen anderen Sinn aber hat der Christus, welcher nur die Gottheit dieses Menschen ausschliesslich und allein bedeutet, einen anderen Sinn der Christus, welcher die Gottheit des Menschen überhaupt, jedes Menschen bedeutet. Wer diesen Unterschied nicht bemerkt und berücksichtigt, dem bleibt freilich meine Schrift ein unauflöslicher Widerspruch.

Ist die Schrift: „das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers“ für oder gegen Luther? Sie ist ebensoviel für als gegen Luther. Aber ist denn das kein Widerspruch? Gewiss; aber ein Widerspruch, der nothwendig ist, der in der Natur des Gegenstandes liegt.

Welche Gesinnung, welche Religion ist die Religion der Liebe? Die, wo der Mensch in der Liebe zum Menschen sein Gemüth befriedigt, das Räthsel seines Lebens gelöst, den Endzweck seines Daseins erreicht findet, in der Liebe also findet, was der Christ ausser der Liebe im Glauben sucht.

„Du sollst Gott Deinen Herrn lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüthe und von allen Deinen Kräften. Das ist das vornehmste Gebot. Und das andere ist ihm gleich: Du sollst Deinen Nächsten lieben wie Dich selbst.“ Aber wie kann denn das zweite Gebot dem ersten gleich sein, wenn dieses schon mein ganzes Gemüth und alle meine Kräfte in Anspruch nimmt? Was bleibt von meinem Herzen für den Menschen übrig, wenn ich mit ganzem Herzen Gott lieben soll?

„Wer seinen Bruder nicht liebet, den er sieht, wie kann er Gott lieben, den er nicht siehet?“ So fragt die Bibel. Ich aber frage: wer seinen Bruder liebet, den er siehet, wie kann er Gott lieben, den er nicht siehet? Wie kann die Liebe zu einem sinnlichen, „endlichen“ und die Liebe zu einem unsinnlichen, „unendlichen“ Wesen in einem und demselben Herzen Platz haben?

Nur ein wirkliches Wesen, nur was Gegenstand der Sinne, ist auch Gegenstand einer wirklichen Liebe. Einem Wesen, das nur im Glauben, in der Einbildungskraft existirt, sein Herz opfern, heisst einer eingebildeten, imaginären Liebe die wirkliche Liebe aufopfern.

Das Christenthum ist das Mittelalter der Menschheit. Wir leben daher heute noch in der Barbarei des Mittelalters. Aber die Geburtswehen der neuen Zeit beginnen in neuester Zeit.

„Was kann von Nazareth Gutes kommen?“ So denken immer die Hochweisen und Altklugen. Allein das Gute, das Neue kommt gerade immer daher, woher man es nicht erwartet, und ist immer anders, als man es erwartet.

Alles Neue wird mit Verachtung aufgenommen, denn es beginnt im Verborgenen. Diese Obscurität ist sein Schutzgeist. Unbemerkt wird es eine Macht. Würde es gleich von Anfang an den Augen imponiren, so würde das Alte alle seine noch vorhandenen Kräfte dagegen aufbieten, und das Neue in der Geburt ersticken.

Den Regierungen geht es, aber zum Glück der Menschheit, wie den Aerzten leider! zum Unglück der Menschheit. So lange ein Uebel — und jede tiefgehende Neuerung ist in ihrem Sinne ein Uebel — im Entstehen ist, so entgeht es

ihren Blicken; wenn sie es aber bemerken, so ist es auch schon bereits ein unheilbares.

Was ist das sicherste Zeichen, dass eine Religion keine innere Lebenskraft mehr besitzt? Wenn ihr die Fürsten der Welt ihren Arm bieten, um sie wieder auf die Beine zu bringen.

Die wahren Eigenschaften eines Menschen zeigen sich erst dann, wann es Zeit ist, sie zu zeigen, zu bethätigen. Wer als Student die Rolle eines deutschen Kaisers spielte, würde sicherlich als Kaiser die Rolle eines Studenten gespielt haben.

„Luther wollte Anfangs nicht so weit gehen, als er ging.“ Gerade dieser Gang ist der richtige. Wer schon am Anfang sich als Zweck vorsetzt, was nur absichtslose, unwillkürliche Folge der Entwicklung sein kann, verfehlt sein Ziel.

Die wahren geschichtlichen Thaten sind nur die, denen das Bewusstsein nicht vorangeht, sondern nachfolgt; deren Zweck und Sinn erst in die Augen fällt, wenn sie bereits geschehen sind.

„So weit dürft Ihr gehen, aber keinen Schritt weiter!“ Welche thörichte Vorsicht! Lass uns nur gehen, und Du kannst sicher sein, dass wir nicht immer gehen, sondern uns auch setzen werden. Deine Sache ist es nur, die Bewegung zu gewähren; aber dieser Bewegung Grenzen zu setzen, das ist die Sache des Lebens, der Geschichte.

Nichts ist thörichter, als die Nothwendigkeit einer Reformation anzuerkennen, aber das Recht zur Reformation auf das bürgerliche oder kanonische zu gründen. „Seine Lehre möchte ich wohl leiden,“ sagte ein Cardinal von Luther, „aber aus dem Winkel sich reformiren lassen, das ist nicht

zu dulden". Allein, mein lieber Herr Cardinal! aus einem Cardinalscollegium gehen nur Päpste, aber keine Reformatoren hervor. Eine Reformation kommt nie in aller Form Rechtens, sondern stets nur auf originelle, extraordinäre, illegitime Weise zu Stande. Wer den Geist und Muth zu einem Reformator hat, ist nothwendig ein Usurpator; jede Reformation eine Gewaltthat des Geistes.

Der Verstand schreibt, aber die Leidenschaft macht Geschichte. Alles Neue ist daher ungerecht gegen das Alte. Der Geschichtschreiber hat die Musse und Aufgabe, auch dem Alten Gerechtigkeit widerfahren zu lassen; aber nicht der Geschichtmacher. Der „reine", unparteiische Verstand, das historische Gewissen erwacht erst, wenn längst die That vorbei ist. Denken kann man, ohne Jemandem unrecht und wehe zu thun, denn es gehört dazu nichts weiter als der Kopf; aber handeln kann man nicht, ohne mit dem ganzen Leibe zu agiren, ohne also nach allen Seiten hin, selbst wider Willen, verletzend anzustossen.

Die Gegenwart erkennst Du nicht aus der Geschichte; denn die Geschichte zeigt Dir nur die Aehnlichkeit einer Erscheinung mit einer bereits dagewesenen, aber nicht ihren Unterschied, ihre Individualität, ihre Originalität; die Gegenwart kann nur unmittelbar durch sich selbst erfasst werden. Und Du verstehst sie nur, wenn Du selbst nicht bereits zur Vergangenheit, sondern zur Gegenwart, nicht zu den Todten, sondern zu den Lebendigen gehörst.

„Der Glaube ist der Menschheit nothwendig." Ja wohl; aber nur nicht gerade Euer Glaube. Auch wir Ungläubige glauben; aber das directe Gegentheil von dem, was Ihr Gläubige glaubt.

Die Menschheit wird immer nur durch sich selbst bestimmt, schöpft immer nur aus sich selbst ihre theoretischen und praktischen Grundsätze. Wie kannst Du Dir daher einbilden, an der Bibel etwas „Positives, Bleibendes, Unveränderliches“ zu besitzen? Der Buchstabe der Bibel ist freilich unveränderlich; aber ihr Sinn ist so veränderlich wie der Sinn der Menschheit. Jede Zeit liest nur sich selbst in der Bibel; jede Zeit hat ihre eigene, selbstgemachte Bibel.

„Die neue Lehre ist wahr, aber nicht praktisch, nicht für das Volk.“ Wenn Du so sprichst, so beweist Du nur, dass Du selbst Dich noch im Zwiespalt mit der neuen Lehre befindest, dass sie für Dich selbst nur eine theoretische, unpopuläre Wahrheit ist, dass sie sich nicht Deines ganzen Wesens bemeistert hat. Was Sache Deines Wesens ist, das flösst Dir auch die Gewissheit ein, dass es einst auch, freilich auf seine Weise, Sache des Volks wird.

„Was Menschenthum! Deutschthum ist unser Losungswort. Deutsche sind wir und wollen wir sein.“ Ich habe nichts dawider; aber warum ereifert sich denn Euer Patriotismus nur gegen die Consequenz des Christenthums, das Menschenthum, nicht gegen das Christenthum selbst? Das Christenthum lehrt aber nicht: Gott und der deutsche Michel ist Eins, sondern: Gott und der Mensch ist Eins.

Die Menschen sind insgemein in der Praxis so sehr das Gegentheil von dem, was sie in der Theorie sind, dass es vielleicht besser wäre, statt der Menschenliebe den Menschenhass zum Lehr- und Glaubensartikel zu erheben. Während jetzt die Menschen in der Religion, d. h. in der Theorie, sich lieben, aber in der Praxis sich hassen, so würden sie dann vielleicht umgekehrt wohl in der Theorie sich hassen, aber im Leben sich lieben.

Die sinnliche That ist das Wesen des Heidenthums, der „Geist", d. h. das abstracte Wort, das Wesen des Christenthums. Das Wort Gottes bedeutet zuletzt nichts Anderes, als die Gottheit des Wortes, die heilige Schrift nichts Anderes, als die Heiligkeit der Schrift. Dieses „Wesen des Christenthums" haben aber nur die „tief christlichen" Deutschen erfasst und realisirt. Darum sind und haben die Deutschen alles im Wort, aber nichts in der That, alles in Gedanken, aber nichts in den Sinnen, alles im Geiste, aber nichts im Fleische, d. h. alles auf dem Papier, aber nichts in der Wirklichkeit.

1843—44.

„Grundsätze der Philosopnie."

Gott war mein erster Gedanke, die Vernunft mein zweiter, der Mensch mein dritter und letzter Gedanke. Das Subject der Gottheit ist die Vernunft, aber das Subject der Vernunft der Mensch.

„Die Gottesfurcht ist der Anfang der Weisheit," aber nicht ihr Ende.

„Objectiver Geist!" was ist er? Mein Geist, wie er für Andere da ist, der Geist in meinen Werken. Aber ist dieser objective Geist nicht der subjective Geist, nicht mein, dieses Menschen Geist? Erkenne ich den Menschen nicht aus seinen Werken? Lese ich nicht Goethe, wenn ich Goethes Schriften lese?

Woher ist denn der Mensch? Frage erst: was ist der Mensch? Ist Dir sein Wesen klar, so ist Dir es auch sein Ursprung. Was? fragt der Mann; woher? das Kind.

„Der Mensch kann nicht aus der Natur abgeleitet werden". Nein! aber der Mensch, der unmittelbar aus der Natur ent-

sprang, war auch nur erst ein reines Naturwesen, kein Mensch. Der Mensch ist ein Product des Menschen, der Cultur, der Geschichte. Viele Pflanzen und Thiere sogar haben sich unter der Pflege der menschlichen Hand so verändert, dass wir ihre Originale gar nicht mehr in der Natur nachweisen können. Willst Du zur Erklärung ihres Ursprungs zu einem *Deus ex machina* Deine Zuflucht nehmen?

Woher kommen die Lücken und Schranken unseres Wissens von der Natur? Daher, dass Wissen weder der Grund noch der Zweck der Natur ist.

„Die Wissenschaft löst nicht das Räthsel des Lebens.“ Meinetwegen; aber was folgt daraus? Dass Du zum Glauben überläufst? Das hiesse vom Regen in die Traufe kommen. Dass Du zum Leben, zur Praxis übergehst. Die Zweifel, die die Theorie nicht löst, löst Dir die Praxis.

„Wie kann der Mensch aus der Natur, d. h. der Geist aus der Materie entspringen?“ Beantworte mir vor Allem erst die Frage: Wie kann aus dem Geiste die Materie entspringen? Findest Du auf diese Frage keine, wenigstens vernünftige Antwort, so wirst Du einsehen, dass nur die entgegengesetzte Frage Dich zum Ziele führt.

„Der Mensch ist das höchste Wesen der Natur: vom Wesen des Menschen muss ich also ausgehen, dasselbe zu Grunde legen, wenn ich mir den Ursprung und Gang der Natur klar machen will.“ Ganz richtig; aber eben im Menschen „kommt der Verstand nicht vor den Jahren“, geht die Materie dem Geiste, die Bewusstlosigkeit dem Bewusstsein, die Zwecklosigkeit dem Zwecke, die Sinnlichkeit der Vernunft, die Leidenschaft dem Willen voraus.

„Du setzest ohne Weiteres den Menschen voraus.“ Wie kannst Du mir diesen Vorwurf machen? Ich bin leider! erst durch die Negation des Menschen auf den Menschen gekommen; ich setze ihn erst, nachdem ich erkannt und gezeigt habe, dass das im Unterschiede von der Natur dem Menschen vorausgesetzte Wesen sich in ihn als seine Quelle und Voraussetzung auflöst. Meine Position des Menschen ist also nichts weniger als eine assertorische, sondern durch die „Negation der Negation“ vermittelte.

Weist Du, wann Du allein ohne Voraussetzungen philosophirst? Dann, wann Du der Philosophie die Empirie, dem Denken die Anschauung voraussetzest, aber nicht nur imaginär, illusorisch, wie die speculative Philosophie, sondern in der That und Wahrheit.

Wer mit Bewusstsein und Absicht nichts voraussetzt, setzt unbewusst gerade das als wahr voraus, was er uns erst beweisen soll. Der nur ist ein wahrhaft genetischer Denker, dessen Resultat in directem Widerspruch steht mit seinem bewussten Anfang.

„Das Erste muss auch das Letzte sein.“ Ganz richtig, aber eben deswegen musst Du, wenn Du mit der Anschauung wahrhaft, nicht bloss *pro forma* beginnst, zuletzt auch wieder auf die Anschauung zurückkommen.

Worin besteht denn meine „Methode?“ Darin, alles Uebernatürliche vermittelst des Menschen auf die Natur und alles Uebermenschliche vermittelst der Natur auf den Menschen zu reduciren; aber stets nur auf Grund anschaulicher, historischer, empirischer Thatsachen und Exempel.

Was mein Princip ist? *Ego* und *Alter Ego*; „Egoismus“ und „Communismus“, denn beide sind so unzertrennlich wie Kopf und Herz. Ohne Egoismus hast Du keinen Kopf, und ohne Communismus kein Herz.

Deine erste Pflicht ist, Dich selbst glücklich zu machen. Bist Du glücklich, so machst Du auch Andere glücklich. Der Glückliche kann nur Glückliche um sich sehen.

Wenn Du den „Egoismus“, d. h. die Selbstliebe schlechtweg verdammst, so musst Du consequent auch die Liebe zu Anderen verdammen. Lieben heisst Anderen wohlwollen und wohlthun, also die Selbstliebe Anderer als berechtigt anerkennen. Warum willst Du aber an Dir verleugnen, was Du an Anderen anerkennst?

Die Philosophie zur Sache der Menschheit zu machen, das war mein erstes Bestreben. Aber wer einmal diesen Weg einschlägt, kommt nothwendig zuletzt dahin, den Menschen zur Sache der Philosophie zu machen, und die Philosophie selbst aufzuheben: denn sie wird nur dadurch Sache der Menschheit, dass sie eben aufhört, Philosophie zu sein.

Einst war mir das Denken Zweck des Lebens; aber jetzt ist mir das Leben Zweck des Denkens.

Die wahre Philosophie besteht darin, nicht Bücher, sondern Menschen zu machen.

Keine Religion! — ist meine Religion; keine Philosophie! — meine Philosophie.

Was ich bin? fragst Du mich. Warte, bis ich nicht mehr bin.

Brief an C. Riedel.*

1839.

Lieber C. R.! Die grossen Kulturschritte der Menschheit gelangen zu den Städtern *per* Estaffetten, zu uns Landleuten aber *per pedes Apostolorum*. Kein Wunder, dass der ohnedem schwerfällige Landmann immer um eine bedeutende Strecke hinter dem flinken Städter zurück ist. So erhielt ich denn auch erst vergangnen Samstag, den 16. März, das „Jahrbuch der Litteratur. Erster Jahrg. 1839. Hamburg", worin Du eine kurze Skizze von meiner Wenigkeit entworfen hast. Aber schon heute, den 19. März, wo ich eben mit einer Arbeit fertig geworden, ergreife ich die Feder, um die Striche Deiner Zeichnung durch einige Gegenstriche zu completiren. Du sagst darin unter Anderem: „Es wäre gar sehr zu wünschen, dass Feuerbach recht bald in eine bestimmte Wirksamkeit einträte. In Sphären, welche dem Leben und der Kunst näher stehen, würde sein Talent glänzen, während er gelehrte Compilationen, für die er wenig Dank der Mitwelt erntet, Anderen überlassen könnte" Möglich; aber wie, wenn der Patron jetzt noch nicht glänzen will, oder nie glänzen wollte? Wenn er den Schatten einer gewissen Obscurität dem Sonnenschein einer glänzenden Celebrität vorzieht? Gedeihen alle Pflanzen nur im Sonnenlichte? Kannst Du es dem Fische, dem es nur wohl ist in der Tiefe des Stroms, verargen, dass er nicht an die Oberfläche hervortaucht, um sich im Angesicht der versammelten Zuschauer zu sonnen? Kannst Du der Blume, die nur im Schatten des dunkeln Fichten-

---

* Carl Riedel hatte in die Bewegung der damaligen Litteratur zunächst eingegriffen durch die Schrift: „Polemische Erörterungen auf dem Gebiete der Kunst und Litteratur, veranlasst durch den Vernichtungskampf der Tendenzen der neuesten Litteratur gegen sich selbst in der Person der Herren Menzel und Gutzkow". Nürnberg 1836. Im Jahre 1841 begründete er zu Berlin das „Athenaeum", Zeitschrift für die gebildete Welt, und 1843 gab er die philosophischen Schriften von Descartes und Spinoza im lateinischen Texte heraus. D. H.

haines blüht, sagen: Schade, dass du nicht an einem öffentlichen Spazierplatz oder sonst einem beliebten Belustigungsort stehst? Ist sie nicht, was sie ist, nur auf dem Gebiete, wo sie steht? Gehört nicht der Standort mit zur Charakteristik der Pflanze? Hat nicht jede ihren bestimmten Boden? Suchen sich nicht selbst manche Pflanzen förmlich den ihnen entsprechenden Boden? Wohl schleudert auch der Sturm des Schicksals den Samen der Pflanze an Orte, wo sie nicht hingehört; aber er geht entweder nicht auf, oder die Pflanze schafft sich ihre Existenz, indem sie durch eigene Kraft den Mangel des Bodens durch Stoffe aus der Luft ersetzt. Hast Du nicht oft schon die Birke auf Mauern, selbst auf Kirchthürmen wehen sehen? Wie? und der Mensch, das edelste Gewächs des organischen Reichs, sollte der Laune des Zufalls preisgegeben sein? Er allein sollte nicht den seiner Natur entsprechenden Boden finden? Nimmermehr. Jeder ist der Schmied seines eigenen Schicksals. Auch ich habe den Boden gefunden, der mir zuträglich ist, und habe ihn gefunden, seitdem ich den Docentenstand mit dem Stand eines blossen Privatmanns, dem mir, wenigstens in dieser Zeit, allein zusagenden Stande vertauschte. Mein Aufenthaltsort als Ort ist freilich ein blosser Localwitz, der nur an Ort und Stelle an einem stillen Herbstabend oder lautem Frühlingsmorgen verstanden werden kann — übrigens ein Ort, der selbst schon einen trockenen Gelehrten des vorigen Jahrhunderts zu poetischer Begeisterung gestimmt. Aber die geistige Qualität des Orts — und Du weisst sicherlich, wie wichtig die Qualität im Leben wie in der Philosophie ist — die Qualität ist ganz vortrefflich. Reine, gesunde Luft weht hier; aber wie wichtig ist für das wichtigste Organ des Menschen, das Denkorgan, die reine, frische Luft! Die speculative Philosophie Deutschlands ist ein Beispiel von schädlichen Einflüssen der verpesteten Stadtluft. Wer kann leugnen, dass ihr Denkorgan, namentlich in Hegel, vortrefflich organisirt war; aber wer auch übersehen, dass die Function des Centralorgans von den Sinnenfunctionen zu sehr abgesondert, dass namentlich der Kanal bei ihr verstopft war, durch welchen

die Natur ihren heilbringenden Odem uns zuströmt? Ich selbst weiss es aus Erfahrung. Stets dachte ich frei und hell; aber ich hatte doch immer noch einen Anflug von Schnupfen, der den Zudrang der freien Naturluft hemmte. O vortrefflich ist der Naturzustand für den Denker! Wie vielen Illusionen der Menschheit bin ich erst hier recht auf die Spur gekommen! Und wie viele Lücken meines Wissens habe ich in der Stille ausgefüllt! wie viele werde ich noch ausfüllen! Gut, dass Du kein Hexenmeister bist. Deine Wünsche könnten mich sonst in dem, mir wenigstens noch mehrere Jahre unentbehrlichen, Frieden meiner, übrigens keineswegs nur „gelehrten", sondern sehr verschiedenartigen Studien stören, und mich einem Boden entziehen, wo ich mich geistig und leiblich wohler als je, unendlich wohler befinde, als an irgend einer Universität, wo ausser dem Kartoffelbau der Brotwissenschaften nur noch die fromme Schafszucht im Flor ist. Nicht ein widriges, sondern ein günstiges Lebensgeschick, mein eigener Genius hat mich daher auf diesen Boden versetzt. Messe doch Keiner nach sich den Anderen! Was dem Einen Gift, ist dem Anderen Labsal. Sehr verschieden sind die Wege, die den Menschen zum Ziele führen. Der Eine fährt im Omnibuswagen auf der Landstrasse, der Andere geht auf wenig betretenen Pfaden allein und zu Fuss seinem Ziele entgegen. Ich werde meine Zwecke erreichen — so weit ihre Erreichung von mir abhängt — aber ich gehe, unbekümmert und rücksichtslos, nach wie vor meinen ebenso planmässigen als meiner Natur entsprechenden Gang fort. Eile mit Weile; Alles zu seiner Zeit — sind die Grundsätze, die mich leiten. Die nur gelehrte d. i. historische Schriftstellerei ist allerdings nicht mein Beruf; im Gegentheil; sie widerspricht meinem Wesen. Aber gerade deswegen, weil sie mir widerspricht, unterzog ich mich ihr. Ich wollte in einem rein objectiven Element die eigene Subjectivität überwinden, erst durch Schweigen reden lernen, erst durch Entsagung den Genuss der Selbstzeugung, durch Selbstnegation das Recht der Selbständigkeit erkaufen. Aber so konnte und mochte ich natürlich mich nicht überwinden, dass ich dem Niederen das Höhere,

dem Historiker den Denker, dem gelehrten Interesse das philosophische aufopferte. Wenn Du daher meine historischen Arbeiten gelehrte Compilationen nennst, so urtheilst Du nur nach dem oberflächlichen Augenschein. Das wesentliche Moment in ihnen ist nicht die Darstellung, sondern die Entwicklung des Mittelpunkts der dargestellten Philosophien, der sich stets auf einen einzelnen (sei es scheinbar oder wirklich) paradoxen Satz zurückführen lässt. So bei Descartes auf den Satz: Ich denke, also bin ich; bei Malebranche auf den Satz: Wir erkennen alle Dinge in Gott; bei Spinoza auf den Satz: Nicht nur die wesentliche Eigenschaft des Geistes, Denken, sondern auch die wesentliche Eigenschaft der Materie, die Ausdehnung, gehört zur Wesenheit des absoluten Wesens. Hätte ich über den Sinn dieser Sätze in den vorhandenen Geschichtsbüchern Aufschluss gefunden, so wäre mir es nie eingefallen, über Descartes, Malebranche, Spinoza zu schreiben. So war es auch mit Leibniz. Nur ein schwieriger Punkt dieser Philosophie, die Bedeutung der Materie, worüber ich, ausser einer ganz zufälligen und flüchtigen Andeutung bei Jacobi, in den, mir wenigstens bekannt gewordenen, Büchern keine Aufklärung gefunden, war es eigentlich, die mich zur Darstellung und Entwicklung reizte und bestimmte. Andere Punkte dagegen, wie z. B. die von Zeit und Raum, vom zureichenden Grunde, schienen mir hinreichend besprochen, und ich berührte sie daher nur *en passant*, weil ich es für unnöthig halte, noch einmal zu sagen, was bereits, und wäre es schon vor 30 oder 50 Jahren, genügend gesagt wurde, und weil der wesentliche Zweck meiner Geschichte sich nur auf das beschränkte, was mir einer philosophischen Entwicklung fähig und bedürftig schien. Die Entwicklung ist nun aber nichts anderes als die Enträthselung des wahren Sinnes einer Philosophie. Jede Philosophie der Vergangenheit ist für eine spätere Zeit ein Paradoxon, eine Anomalie, ein Widerspruch mit ihrer Vernunft. Die Entwicklung hat die Aufgabe, diesen Widerspruch aufzulösen, dieses Paradoxe abzustreifen, den fremden Gedanken als einen, wenigstens unter gewissen Bedingungen, möglichen

eigenen Gedanken von uns nachzuweisen. Sie ist keine empirische Thätigkeit, die es nur mit Gegebenem zu thun hat, keine nur historische, die das Original mit philologischem Pedantismus sklavisch wiedergiebt, und nur mit erklärenden oder bekrittelnden Randglossen begleitet; sie ist eine reproducirende, eine freie, geistige Thätigkeit, die ihren Gegenstand nicht mit Haut und Haaren, sondern verklärt wiedergiebt, ihn mit dem Lichte des Verstandes penetrirt, transparent macht. Als eine freie, aus der eigenen Auffassung hervorgehende Thätigkeit ist aber die Entwicklung der Möglichkeit des Irrthums und der Täuschung ausgesetzt. Deswegen setzte ich der Entwicklung stets als Controlle zur Seite die rein objective Darstellung, deren Mittel allerdings die historische Compilation ist, denn man muss die zerstreuten Stellen förmlich zusammenstoppeln, um ein Ganzes herauszubringen — eine mühselige, undankbare, geistlose Arbeit. Aber wenn wir immer nur geistvoll thätig sein wollten, müssten wir nicht am Ende auch die Schriftstellerei sammt und sonders aufgeben? Ist nicht Schreiben als Schreiben schon eine geistlose Thätigkeit? Giebt es nicht genug geistvolle Männer, denen es eine entsetzliche Ueberwindung kostet, die noble Kopfarbeit mit dem gemeinen Handwerk der Feder zu vertauschen? Heisst vom Kopf auf die Hand kommen, nicht ebensoviel, als vom Gaul auf den Esel kommen?

Was nun die äusseren Verhältnisse meiner historischen Arbeiten betrifft, so habe ich von Seiten der Lesewelt den Dank geerntet, den ich erwartet habe — wenn ich anders einen erwartete — nicht mehr, aber auch nicht weniger. Wer eine Geschichte der neueren Philosophie schreibt, der verzichtet im Voraus darauf, *Éclat* und *Rumor* zu machen; er weiss, dass sie nur solche Leser finden wird, die sich für einen Descartes, Spinoza, Bacon interessiren. Und wie wenige sind deren? Allerdings liesse sich auch recht gut die Geschichte der Philosophie auf eine allgemein interessante und bildende Weise behandeln. Aber abgesehen davon, dass bei einer solchen Behandlung das tiefere philosophische Interesse

doch immer zu kurz kommt: als ich meine Geschichte begann, war zu einer solchen noch keine Zeit, weil der Stoff noch nicht gehörig bearbeitet war. Die wissenschaftlichen Ideen können überhaupt da erst in das Leben übergehen — ein Uebergang, der immer durch die Aesthetik vermittelt ist — wo sie durch und durch wissenschaftlich ausgebildet sind — daher es viel zu voreilig ist, wenn bereits jüngere Talente die Ideen der neueren Philosophie ins Leben übertragen wollen, da diese selbst noch mannigfacher Modificationen und selbst kritischer Berichtigungen bedürfen. Aber gleichwohl habe ich nie — auch nicht auf den steilsten Höhen der Philosophie, auch nicht in den entlegensten Thälern der Historie — die Beziehung auf das Leben, die praktische Tendenz, aus dem Auge verloren. Freilich die Weise, wie einige jüngere Schriftsteller die praktische Tendenz in der Litteratur geltend machten, habe ich, so sehr ich sie auch im Gegensatz zum gelehrten Pedantismus gerechtfertigt finde, nie anerkannt, und werde ich nie anerkennen, weil sie, consequent durchgeführt, auf die Vernichtung des edelsten Momentes der wissenschaftlichen Thätigkeit, der Pflege der Wissenschaft um ihrer selbst willen, und folglich auf den gemeinsten, niederträchtigsten Utilismus hinausläuft. Das Edelste ist immer auch das im wahren Sinne Nützlichste im Leben — und dieses ist die Gesinnung. Das wichtigste Mittel zur Bildung und Veredlung der Gesinnung eines Volkes wird aber untergraben, wenn die Wissenschaften und Künste nur nach ihrer Beziehung auf das Leben geschätzt werden, als wäre nicht der Cultus der Kunst und Wissenschaft der höchste Lebensact. Das Wesen dessen, was man gemeinhin Leben nennt, ist, genau besehen, immer nur der Egoismus, welcher, um sein Dasein zu fristen, selbst das Eitelste zum Anhaltspunkt nimmt, selbst das an sich Wesenloseste und Unnothwendigste, den Luxus, unter dem Scheine der Nothwendigkeit, in die Welt einschwärzt. Ein Volk, das keiner edlen Thaten auf dem Gebiete der Wissenschaft fähig ist, das ist auch keiner edlen Thaten im Leben mehr fähig. Nur das edle, freie Griechenvolk kann sich rühmen, einen

Parmenides, Plato und Aristoteles hervorgebracht zu haben. Die Erhaltung edler, freier Gesinnungen in der Menschheit ist daher nur gebunden an die selbständige Erhaltung und Pflege der abstracten oder philosophischen, der rein naturwissenschaftlichen, der classischen Studien — freilich nicht in der fluchwürdigen, pedantischen, geistunterdrückenden Weise, wie sie auf unseren Schulen getrieben werden. Nothwendig ist es vor Allem, dass der freie Geist nicht bloss der Aesthetik, die auch bei den ernstesten Tendenzen zuletzt doch immer mit der Schönheit der Form buhlt und daher Gefahr läuft, in die leerste Eitelkeit und Selbstgefälligkeit auszuarten, sich in die Arme wirft, und die Gelehrsamkeit — eine gewaltige Waffe, wenn sie der Geist führt — dem Pedantismus oder religiösen Fanatismus oder politischen Absolutismus überlässt. Die Beziehung auf dieses Bedürfniss war die praktische Tendenz, die meiner Geschichte zu Grunde lag, die aber freilich da nicht in die Augen springt, wo sie mit der objectiven, rein wissenschaftlichen Tendenz zusammenfällt.

Die (im höheren Sinne) praktische Tendenz meiner Schriftstellerei äussert sich übrigens schon in ihrer Methode. Diese Methode besteht nämlich darin, dass sie das Hohe stets mit dem scheinbar Gemeinen, das Fernste mit dem Nächsten, das Abstracte mit dem Concreten, das Speculative mit dem Empirischen, die Philosophie mit dem Leben verbindet; darin, dass sie das Allgemeine im Besonderen darstellt, versenkt in das Element der Sinnlichkeit, aber so, dass der Gedanke auch mitten im Freudetaumel der Phantasie nicht die Besinnung, die Geistesgegenwart verliert, vielmehr mitten im Aussersichsein der Sinnlichkeit unmittelbar bei sich selbst ist, und so, aber ganz *incognito*, gegen die Lehre polemisirt, welche in der Natur oder Sinnlichkeit nur das Anders- und Aussersichsein des Geistes erblickt. Das Mittelglied, der *Terminus medius* zwischen dem Hohen und Niedrigen, dem Abstracten und Concreten, dem Allgemeinen und Besonderen, ist praktisch die Liebe, theoretisch der Humor. Die Liebe verknüpft den Geist mit dem Menschen, der Humor die Wissenschaft mit dem Leben. Die Liebe

ist selbst Humor und der Humor Liebe. Den Humor — der übrigens keineswegs nur in gemüthlichen Spässen oder in willkürlichen Verknüpfungen und Unterbrechungen besteht, überhaupt aber auf dem Gebiete der Wissenschaft nur nach seinen wesentlichen Eigenschaften geltend gemacht werden kann — den Humor in die Wissenschaft einzuführen, das war mein Bestreben. „Der Schriftsteller und der Mensch" ist nichts und sollte nichts sein als eine selbständige Darstellung meiner Methode an einem besonderen Beispiel. Die Aufgabe dieser Schrift war eigentlich keine andere, als das leere Gespenst der Seele zu definiren, und damit an die Stelle der bisherigen subjectiven nnd nur quantitativen Unsterblichkeit, die zu ihrem charakteristischen Ausdruck die ewige Fortdauer hat, die objective und qualitative Unsterblichkeit, die den Werth des Menschen nicht nach der Summe, sondern nach dem Inhalt, der Qualität seines Lebens bemisst, zu setzen. „Das" — heisst es hier [S. 297 f. dieser Ausgabe] — „was dem Menschen Tag und Nacht keine Ruhe lässt, was ihm nie aus dem Kopf und dem Herzen kommt, worüber er seinen Abend- und Morgensegen zu beten vergisst . . . Das, was ihn sein ganzes Leben lang an der Nase herumführt . . . . . — und wäre dieses Das auch nur die Summe von hundert Dukaten, oder eine neue Conjectur im Eutropius, oder die Erfindung einer neuen Stiefelwichse, oder ein Ordensbändchen mit dem Wörtchen: Von — das nur und sonst auch nicht ein Haar breit mehr ist die Seele des Menschen." Als Bild und Beispiel dieses allgemeinen Gedankens wählte ich eine besondere, obwohl die geistigste und insofern höchste Wirkungs- und Lebenssphäre des Menschen — die Sphäre des Schriftstellers, sei er nun Dichter oder Philosoph oder Gelehrter überhanpt; und ich suchte daher immer, so zu sagen, mit einem Schlage zwei Mücken zu treffen, indem ich zugleich mit der Bedeutung der Schrift im Gegensatz zum gemeinen Leben die Bedentung der Seele im Gegensatz zum Geister- und Gespensterreich des Jenseits definirte — aber nur in humoristischen Bildern. Das Bild hat übrigens bei mir nicht die Bedeutung des Auswuchses einer

üppigen Phantasie, die sich gedankenlos zwischen den Verstand und die Sache einschiebt, die den Gedanken nur verschönern oder gar ersetzen soll; sondern das Bild ist bei mir die Sache selbst, aber in einem concreten Fall, der Gedanke selbst aber zugleich als ein Gegenstand der Anschauung. Die humoristische Bilderthätigkeit ist bei mir Methode des seiner selbst vollkommen mächtigen und bewussten Gedankens. Siehe Vorrede gedachter Schrift. „Hier sind", heisst es, „Witz und Phantasie nichts weiter als der sich selbst erkennende und klar durchschauende Gedanke, der sich freiwillig zum Bilde entäussert, der sich anders ausdrücken könnte, wenn er wollte, der nur aus Ironie unter der Maske des Scherzes und Bildes den Ernst der Wahrheit verbirgt. Ein wesentliches Attribut des Gedankens, der sich so ausdrückt, ist aber der Humor, der jedoch hier keine andere Bedeutung hat, als die, dass er der Privatdocent der Philosophie ist." Man merke wohl: der Privatdocent; denn wenn es der Humor für gut befunden hätte, sich im ordinären Tone eines öffentlichen Docenten auszusprechen, so würde der Schalk mit dürren Worten also geredet haben: Ich vermisse in der speculativen Philosophie das Element der Empirie und in der Empirie das Element der Speculation; meine Methode ist daher, beide, aber nicht den Stoff, sondern das Element, d. i. die empirische Thätigkeit mit der speculativen Thätigkeit zu verbinden. Und das Verbindungsglied dieser beiden wirklichen Gegensätze — nicht nur entgegengesetzter Bestimmungen, Abstractionen — ist mir die Skepsis oder Kritik ebensowohl gegen das nur Speculative, als das nur Empirische. Aber ist der Humor nicht skeptischen Humors?

Diese Methode hättest Du hervorheben sollen, wenn Du nun einmal durchaus meine in sich selbst verborgene Obscurität an das Licht der Tageslitteratur hervorziehen wolltest. *Le style, c'est l'homme même;* wie viel mehr erst die Methode! Statt dessen hebst Du nur die Gedanken über Tod und Unsterblichkeit hervor — eine anonyme Schrift, eine Schrift, auf welcher — o wie schauderts mir! — der Fluch der

gesammten Clerisei lastet. O hättest Du sie doch im Dunkel gelassen, bis der Verfasser selbst den Schleier der Anonymität lüftet! Darin allein liegt die „Eigenthümlichkeit“ dieser Schrift in ihrer jetzigen Gestalt, dass sie namenlos ist, ja namenlos in jeder Beziehung. Doch ich enthalte mich für jetzt, ausführlicher über diese Schrift mich auszusprechen, und berühre schliesslich nur noch einen Zug Deiner Skizze, mit welchem Du mich an die schwarze Tafel der Unzufriedenen und Zerrissenen hingezeichnet hast, indem Du sagst: „es wohne mir inne ein geheimer Zug zur Lust an dem Schmerz, an der Pein, der Zerrissenheit“. Verstehst Du unter diesem Schmerz der Zerrissenheit den allgemeinen Schmerz der einer besseren Zukunft sich bewussten Gegenwart, oder den Schmerz der Unzufriedenheit mit sich selbst, der alle strebenden Geister rastlos vorwärts treibt, oder den Schmerz der Erfahrung, dass Verstand nicht vor den Jahren kommt, oder den ethischen Schmerz des Bewusstseins, dass wir im Leben immer hinter unserer Erkenntniss zurückbleiben, so hast Du Recht, wenn Du von diesen Schmerzen mich nicht freisprichst. Aber Unrecht hast Du, wenn Du den Schmerz der Zerrissenheit in einem anderen Sinne nimmst; Unrecht, wenn Du mir gar eine Lust an dem Schmerz, an der Pein der Zerrissenheit zuschreibst. Ich liebe im Gegentheil überall das Einfache, das Ganze, das Ungetheilte. Ich schätze z. B. die entschiedenen Wassergeschöpfe, die Gräten- und Knorpelfische, höher als die Klasse der Reptilien, sowohl unter Thieren als Menschen, nur weil ihr Leben ein zerrissenes Leben ist, obwohl ein höher organisirtes. Oft hat's mich wohl schon, wie den Fischer in der Goetheschen Ballade, zu dem stummen Fischlein in sein klares Element hinabgezogen; aber nie, nie bin ich in Versuchung noch gekommen, die windbeutligen Blasbälge der Batrachier (der Frösche, Kröten etc.) oder die zweizüngigen Klapperschlangen, Nattern und Eidechsen um die Vorzüge ihrer Organisation von der Klasse der Gräten- und Knorpelfische zu beneiden. Nein! mir ist das Fischlein, das in seinem Elemente bleibt, lieber als die Kröte, die denselben Boden mit dem Menschen

theilt, und doch ihrem Ursprunge und Wesen nach dem Moraste angehört; lieber der Gimpel mit seinem eintönigen, aber eigenen, natürlichen Sang, als der Papagei, der fremde Worte plappert; lieber der Esel, der nicht mehr als ein Esel sein will, denn der Affe, welcher über das Thier hinauswill und doch zur Bestie verdammt ist. Und diesem inneren Gefühl und Sinn für das Ungetheilte, mit sich Einige, stimmen alle meine Sinne, selbst bis ins kleinste Detail hinein, bei. Meine Augen lieben mehr die Blumen und Pflanzen mit ganzen, als mit zerschlitzten und zerissenen Blättern; ihre Lieblingsblumen gehören sogar nicht zu den Di-, sondern den Monokotyledonen. Meine Hände klatschen diesem Urtheil meiner Augen Beifall zu: lieber umfassen sie den geraden, einfachen Stamm einer orientalischen Palme, als den buckligen, getheilten, brüchigen Stamm eines zwielappigen christlich-germanischen Gewächses. Selbst mein Geruchsnerv ist Monotheist; er huldigt zwar auf dem Gebiete der fortschreitenden Kultur dem Pariser (nämlich Schnupftabak), aber auf dem Gebiete der Natur geht ihm nichts über den lieblichen Geruch der Maiblume, die zu den Monokotyledonen gerechnet wird. Mein Geschmack ist zwar pikant, Freund des Saueren, Bitteren und Salzigen, aber eben deswegen ein entschiedner Antipode aller widernatürlichen Compositionen; er verwirft sogar allgemein beliebte Vermischungen, wie die des Kaffees mit Zucker und Kuhmilch, nur um den Kaffee in seiner vollen Originalität und Integrität zu lassen, den Text der Natur nicht durch fremdartige Ingredienzen zu interpoliren. Meine Ohren endlich beleidigt weit weniger ein Esel, der spricht wie ein Mensch, als ein Mensch, der denkt wie ein Esel, um den Widerspruch des supranaturalistischen Esels Bileams durch unvernünftige Gründe mit der Vernunft in Harmonie zu setzen. Nun mache die Rechnung; aber ich bitte Dich, nicht abermals ohne den Wirth. Zwei Zeugen gelten vor Gericht, und den alten indischen Weisen galt selbst ein einzigor Sinn, der Geschmack des Menschen, für ein hinreichendes Sittenzeugniss. Ich habe nicht weniger als fünf, sage fünf Sinne auf

meiner Seite. Was kannst Du mehr verlangen? Gehab Dich wohl!

Aus dem Vorwort zur ersten Gesammtausgabe.

1846.

Indem ich hiemit die Gesammtausgabe meiner Schriften eröffne, muss ich vor Allem bemerken, dass diese Antiquitätensammlung nicht mir, sondern meinem Verleger ihre Entstehung verdankt.

Je ferme à jamais
Ce livre à ma pensée étranger désormais,
Je n'écouterai pas ce qu'en dira la foule;
Car qu'importe à la source où son onde s'ecoule?

So dachte ich nicht nur bei einer kleinen Broschüre, bei welcher ich ausdrücklich diese Worte eines französischen Dichters anführte, so dachte ich bei einer jeden Schrift von mir. Jeder fertigen Schrift sagte ich für immer Adieu; jede hatte mir nur meine Fehler und Mängel zu Bewusstsein gebracht und daher nichts andres in mir zurückgelassen, als das dringende Verlangen, ihr Andenken durch eine neue Schrift auszulöschen. Und nun wurde mir auf einmal zugemuthet, meinen unzufriedenen, schriftwidrigen, unbiblischen Geist auf alle meine längst meinem Sinn entschwundenen Schriften zu richten. Welche Zumuthung! Wider den Strom des Lebens soll ich schwimmen? wider den Lauf der Natur statt vorwärts rückwärts gehen? wider den guten Geschmack längst Verdautes wiederkäuen? wider den Trieb des Fleisches statt Kinder zeugen, Todte beleben? Nein! das geht wider meine Natur, wider mein Gefühl.

Indess, wie es so oft im Leben geht, die Reflexion siegte endlich über das widerstrebende Gefühl. Ich räsonnirte und disputirte nämlich also mit mir . . . . Nur dann, wenn du dich selbst mit deiner Vergangenheit versöhnen, wenn du sie mit deiner eigenen Gegenwart, deinem gegenwärtigen Stand-

punkt zusammenreimen kannst, nur dann darfst du sie wieder aufleben lassen. Wirf also einen unparteiischen Blick auf deine Vergangenheit, um zu sehen, ob und wie sie mit deiner Gegenwart im Einklang steht. Betrachte erstlich die Art und Weise, wie du dich in deinen Schriften, selbst schon in den frühesten ausgesprochen hast. Sprachst du dich als abstracter Philosoph aus? Nein! du dachtest als Philosoph, aber du schriebst nicht als Philosoph; du verwandeltest stets das Gedankenwesen, so wie du es aussprachst, in ein Wesen von Fleisch und Blut. Du stelltest an das Object des Denkens die Forderung, dass es zugleich ein Object der Aesthetik sei; du wusstest, dass die Philosophie als solche, die blosse Vernunft, der reine Gedanke nichts für den Menschen ist, nichts über ihn vermag; dass man nur dann den Menschen von einer Wahrheit überzeugen kann, wenn man sie aus einem Vernunftwesen, einem *Ens rationis*, zu einem dem Menschen gleichen, einem sinnlichen Wesen macht. Deswegen — freilich nicht bloss aus diesem bewussten Grund, sondern aus innerer Nothwendigkeit zugleich — sprachst du schon in deiner ersten anonymen Schrift, deinen Gedanken über Tod und Unsterblichkeit, dich in poetischer, d. i. sinnlicher Sprache aus.* Hierin allein liegt auch die Bedeutung dieser Schrift und ihr Unterschied von anderen fast gleichzeitig mit ihr erschienenen Schriften gegen die Unsterblichkeit; hierin, dass sie — wenigstens in diesem, aber höchst

* Der Originaltext des Vorworts enthält an dieser Stelle noch einen Hinweis auf die in gegenwärtiger Ausgabe beseitigten „Reimverse auf den Tod", welche als der „eigentliche Text" der Todesgedanken bezeichnet werden, zu welchem die Prosa dieser Schrift nur „ein Vorwort" sei. Es zeigt sich darin eine wunderliche Ueberschätzung dieser jugendlichen Leistung, die erst später von Feuerbach selbst auf ihr richtiges Maass zurückgeführt worden ist. „Ich bin kein Poet", heisst es in den nachgelassenen Aphorismen, „und will keiner sein; aber die Grundlage meines Denkens ist der poetische Sinn". Diesen hat Feuerbach bewährt nicht nur durch das feine Verständniss für die poetische, phantasievolle Seite der religiösen Gedankenwelt, sondern vor Allem, wie schon der Prosatext der „Todesgedanken" zeigt, durch die bildliche Kraft und Anschaulichkeit seiner Diction, die überall das Abstracte an Concretes, unmittelbar zu Erlebendes anzuknüpfen bedacht ist. D. H.

empfindlichen Punkte — die erste scharfe Grenzscheide zwischen der christlichen und nichtchristlichen Lebensanschauung bildet; denn nur da entstehen in der Geschichte der Menschheit Absätze und Ansätze zu neuem Leben, wo der Unglaube an die Götter der alten Welt als kategorische Ueberzeugung, als persönliche Wahrheit, als sinnliche Gewissheit sich ausspricht. Denselben Gegenstand behandeltest du später wieder, aber nicht mehr vom Standpunkt der pantheistischen Identität aus, sondern vom Standpunkt der polytheistischen Differenz, des Leibnizschen Princips des Unterschieds, der Bestimmtheit, in deinen „humoristisch-philosophischen Aphorismen." Der Gedanke dieser Schrift ist kürzlich der: Der Geist, die Seele des Menschen ist nicht jenes unbestimmte, immaterielle, einfache, abstracte Wesen, worüber die Psychologen sich den Kopf zerbrechen: sie ist nichts weiter als die wesentliche Bestimmtheit des Menschen, die ihn zu dem macht, was er ist; die charakteristische Art, die epigrammatische Spitze seiner Individualität. Aber wie sprachst du diesen Gedanken nebst seinen Consequenzen aus? Symbolisch, bildlich, factisch, in einem bestimmten, aber gleichwohl diesen allgemeinen Gedanken vollständig verwirklichenden und veranschaulichenden Exempel.* Diese sinnliche, concrete Anschauungs- und Darstellungsweise hast du aber überall, selbst auf dem Gebiete der Kritik und Geschichte der Philosophie geltend gemacht, überall das Abstracte an das Concrete, das Unsinnliche an das Sinnliche, das Logische an das Anthropologische angeknüpft.

Nun ein Wort über den Inhalt deiner Schriften, besonders der historischen, worin du unter fremdem Namen deine eigenen Gedanken ausgesprochen hast. Der Zusammenhang dieser Schriften mit den Arbeiten, welche deinen gegenwärtigen Standpunkt bezeichnen, fällt in die Augen. So ist dein Bayle,

* Uebrigens hatte auch auf diese meine Schreibart, die den Gedanken keineswegs immer nur veranschaulichte, sondern oft auch verhüllte, überhaupt auf die Form und selbst auf den Inhalt meiner Schriftstellerei, grossen aber nichts weniger als erfreulichen Einfluss der politische Zustand Deutschlands. Doch ich beschränke mich hier nur auf eine flüchtige Skizze meines Gedangengangs.

treu dem Gegenstande, vom Standpunkt des Rationalismus aus geschrieben und unterscheidet sich eben dadurch wesentlich von deinem „Wesen des Christenthums", obgleich jene rationalistische Denkweise auch auf diese Schrift eingewirkt hat, freilich nur im Widerspruch mit ihrem wahren Geiste. So hast du in deinem Leibniz bereits im Gegensatz gegen das Princip der Identität, welches sich in deinen „Todesgedanken" aussprach und auch noch im ersten Band deiner Geschichte der Philosophie vorschlug, das Princip des Unterschieds, der Individualität, der Sinnlichkeit erfasst und geltend gemacht, aber noch auf nominalistische, abstracte, unsinnliche, ja der Sinnlichkeit opponirende Weise. Und ebenso war auch die Kritik der Theologie, welche du im „Leibniz" gegeben hast, noch einseitig, weil vom Standpunkt der Metaphysik aus gedacht.

Der Zusammenhang aller dieser Schriften mit denjenigen, welche deinen gegenwärtigen Standpunkt bezeichnen, springt in die Augen. Es bleibt also nur der erste Band deiner Geschichte noch im Rückstande. Hier spielt eine besondere Rolle das Verhältniss des Seins zum Denken, veranlasst durch den Descartischen Satz: Ich denke, also bin ich, und den sogenannten ontologischen Beweis der Existenz Gottes, des höchsten Denkwesens. Die Gläubigen aller Art haben sich von jeher über die Beweise vom Dasein Gottes geärgert und behauptet, das Dasein Gottes lasse sich nicht beweisen, und brauche auch nicht bewiesen zu werden; es sei unmittelbar gewiss. Aber dieser Behauptung widerspricht ebenso die Geschichte, wie die Vernunft. Unmittelbar gewiss ist im Unterschiede von der Selbstgewissheit des Menschen nur das Dasein der Natur, aber nicht das Dasein eines Gottes, d. h. eines von der Natur und vom Menschen unterschiedenen Wesens. Dieses Wesen stützt sich vielmehr, wenigstens ursprünglich, nur auf einen Schluss — den Schluss nämlich, dass die Natur nicht von sich selbst sein könne, also ein anderes Wesen voraussetze — ist also nichts weniger, als ein unbezweifelbares Wesen. Mit Recht hast du daher die Frage von der Existenz Gottes nicht auf die leichte Achsel ge-

nommen. Besonders beschäftigte dich aber die Frage nach der Natur, der Beschaffenheit dieser Existenz. Gott ist ein Wesen, das nur der Vernunft, dem Denken, der Abstraction von der Sinnlichkeit gegeben ist; alle Eigenschaften eines sinnlichen Wesens fehlen ihm. Was ist also das Sein dieses Wesens? Kann die Existenz eines unsinnlichen Wesens eine sinnliche sein? Wie ist das möglich? Das Sein ist ja nichts vom Wesen Unterschiedenes. „Wie sein Wesen," sagtest du also, „so fällt auch seine Existenz in die Vernunft." „Von Gottes Wesen ist seine Existenz nicht zu unterscheiden, d. h. doch wohl seine Existenz ist eine wesentliche, keine sinnliche, so dass ich, um von seinem Dasein mich zu überzeugen, eines anderen Organs, als der Vernunft bedürfte." Was heisst das aber nun anders als: das Vernunftwesen hat nur eine Vernunftexistenz? Und welchen anderen Sinn hat dieser Satz wieder, als: Gott — als das unsinnliche, nur denkbare Wesen — existirt nicht ausser der Vernunft. Denn eine von der Vernunft unterschiedene Existenz oder eine Existenz ausser der Vernunft ist ja nur eine Existenz in den Sinnen. Wie leicht ist nun von hieraus der Uebergang zum ersten Capitel vom Wesen des Christenthums, wo es heisst: Gott als unsinnliches, abstractes, anthropomorphismenloses Wesen ist nichts anderes, als das Wesen der Vernunft! Gleichwohl kamst du erst nach Verlauf von sieben oder acht Jahren, wenigstens mit aller Klarheit und Entschiedenheit, zu diesem Resultat. Was hielt dich so lange auf und zurück? Warum schlossest du nicht von dem Mangel an sinnlicher Existenz auf den Mangel an Existenz überhaupt? Warum war dir ein blosses Gedankenwesen ein reales, wirkliches Wesen? Weil dir der Gedanke überhaupt Wesen, das Gedachte als solches Wirkliches, das Subjective Objectives, das Denken Sein war. Wo der Gedanke als solcher für Wahrheit und Realität gilt, ist es natürlich, dass an der Wahrheit und Realität eines Wesens, das gar nichts anderes ausdrückt, als das Wesen des Denkens, nichts anderes ist, als der Culminations- und Centralpunkt der Abstraction, nicht gezweifelt wird. Warum galt dir aber das Denkwesen überhaupt für

ein reales Wesen? Weil du die Bedeutung und Wahrheit des sinnlichen Wesens noch nicht erfasst hattest; weil dir das wahrhaft wirkliche, das sinnliche Wesen nur für ein endliches, eitles, nichtiges Wesen galt. Wo das Wirkliche für das Unwirkliche gilt, da gilt nothwendig das Unwirkliche für das Wirkliche. Was also deinen früheren Standpunkt vom jetzigen trennte, war einzig der Mangel an der Erkenntniss von der Wahrheit und Wesenhaftigkeit der Sinnlichkeit. Wie kamst du zu dieser Einsicht! Wie entstand sie in dir? Durch Urzeugung oder durch organische Zeugung? Durch diese. Schon in diesem deinem ersten Baude liegen die Keime zu ihr. So sehr du gegen die Väter der Empirie, Bacon, Hobbes, Gassendi, in der Lehre vom Ursprung der Ideen und anderen Punkten polemisirtest, so hast du sie doch, vor allen den Bacon, mit besonderer Liebe behandelt und die Empirie bereits für eine „Sache der Philosophie" erklärt. Wenn du nicht alsbald zu den Consequenzen der Bedeutung gelangtest, die du der Empirie einräumtest, so geschah das nur, weil die Natur der Gegenstände, die du behandeltest, daran dich verhinderte. Du bedurftest daher nur Raum und Zeit — die du glücklicher Weise fandest — dich sinnlich mit den sinnlichen Dingen und Wesen zu beschäftigen, um die wissenschaftliche Ueberzeugung von der Realität der Sinnlichkeit zu gewinnen. Aber gleichwohl war diese Ueberzeugung selbst zunächst noch nur eine naturwissenschaftliche. Und man kann auf dem Gebiete der Naturwissenschaft die Wahrheit der Sinnlichkeit anerkennen, aber sie gleichwohl auf dem Gebiete der Philosophie und Religion verleugnen; man kann sogar zugleich Materialist und Spiritualist, zugleich ein weltlicher Freigeist und geistlicher Obscurant, zugleich ein praktischer Atheist und doch in der Theorie ein vollgläubiger Theist sein. Bacon, Descartes, Leibniz, Bayle, die neuere und neueste Zeit überhaupt, ist ein glänzendes Beispiel dieses Zwiespalts. Wie überwandest du nun diesen Zwiespalt? Wie kamst du von der naturwissenschaftlichen Realität der Sinnlichkeit zur absoluten Realität derselben?

Nur dadurch, dass du erkanntest, dass das Wesen, welches man als heterogenes Wesen der Sinnlichkeit entgegensetzt, selbst nichts andres ist, als das abstracte oder idealisirte Wesen der Sinnlichkeit. Diese Einsicht gewannst du zuerst auf dem Gebiete der Religion. Du polemisirtest daher gegen die Philosophie, welche behauptet, sie habe denselben Inhalt mit der Religion, nur streife sie die Form der Sinnlichkeit ab, in welche ihn die Religion versenke; du entgegnetest: Diese Form lässt sich nicht vom Inhalt der Religion absondern, ohne sie selbst aufzuheben; sie ist der Religion absolut wesentlich. Aber was du als das Wesentliche der Religion erkanntest, das war anfangs noch immer nicht dein Wesentliches, wenigstens theoretisch, für dein Bewusstsein, deine Erkenntniss; es spukte dir noch das abstracte Vernunftwesen, das Wesen der Philosophie im Unterschiede vom wirklichen, sinnlichen Wesen der Natur und Menschheit im — Kopfe. In diesem Widerspruch ist selbst noch, wenigstens theilweise, dein Wesen des Christenthums geschrieben; erst in deinem Luther, der daher keineswegs nur ein „Beitrag“ ist, wie es auf dem Titel heisst, sondern zugleich selbständige Bedeutung hat, ist er wahrhaft überwunden; erst in ihm hast du den Philosophen vollständig „abgeschüttelt“, den Philosophen vollständig im Menschen aufgehen lassen. Ueberall, selbst auf dem Gebiete der Kritik und der Geschichte der Philosophie, hattest du deine sinnliche, concrete Anschauungs- und Darstellungsweise geltend gemacht; überall das Abstracte an das Concrete, das Unsinnliche an das Sinnliche, das Logische an das Anthropologische angeknüpft. Der Unterschied zwischen Jetzt und Einst bei dir ist aber dieser, dass du zum Wesen gemacht hast, was dir früher nur Bild, zur Sache, zum Inhalt, was dir früher nur Form war; dass du jetzt bewusst, direct aussprichst, was du einst indirect, unbewusst ausgesprochen. Früher sagtest oder dachtest du wenigstens im Gegensatz zur Formalphilosophie: die wahre Philosophie ist die Philosophie, die sich selbst verleugnet, die sich nicht als Philosophie ausspricht, die der Form, dem Ansehen nach keine Philosophie; jetzt sagst du geradezu: die wahre Philosophie

ist die Negation der Philosophie, ist keine Philosophie. Früher dachtest du und sprachst es auch, wenngleich nicht förmlich, wörtlich, doch factisch aus: das Wahre muss gegenwärtig, wirklich, sinnlich, anschaulich, menschlich sein; jetzt sagst du consequent umgekehrt: nur das Wirkliche, Sinnliche, Menschliche ist das Wahre.

So hängen also deine Schriften zusammen; sie enthalten nichts als die Geschichte, die unwillkürliche Entstehung und Entwicklung, folglich Rechtfertigung deines gegenwärtigen Standpunkts.

Aber ist denn dieser dein gegenwärtiger Standpunkt nicht vielleicht schon ein antiquirter? Du hast gesagt: die Rücksicht auf die Gegenwart bestimme dich nicht. Aber offenbar hast du hier nur einer Synekdoche dich bedient, einen Theil der Gegenwart für das Ganze gesetzt: jenen Theil, der nur auf die Conservation oder gar Restauration des Alten versessen ist. Also lass auch die Gegenseite zu Wort kommen! Was will diese? Politische und sociale Reformen; aber um religiöse, geschweige um philosophische Dinge kümmert sie sich nicht im Geringsten. Die Religion ist diesen Anderen eine rein indifferente oder längst schon abgethane Sache. Es handelt sich gegenwärtig, sagen sie, nicht mehr um das Sein oder Nichtsein Gottes, sondern um das Sein oder Nichtsein von Menschen; nicht darum, ob Gott mit uns eines oder anderen Wesens ist, sondern darum, ob wir Menschen einander gleich oder ungleich sind; nicht darum, wie der Mensch vor Gott, sondern wie er vor Menschen Gerechtigkeit finde; nicht darum, ob und wie wir im Brote den Leib des Herrn geniessen, sondern darum, dass wir Brot für unseren eigenen Leib haben; nicht darum, dass wir Gott geben, was Gottes ist, und dem Kaiser, was des Kaisers ist, sondern darum, dass wir endlich dem Menschen geben, was des Menschen ist; nicht darum, dass und ob wir Christen oder Heiden, Theisten oder Atheisten sind, sondern darum, dass wir Menschen und zwar an Leib und Seel gesunde, freie, that- und lebenskräftige Menschen sind oder werden. Gewiss, meine Herren! Das eben will ich auch. Wer von mir nichts

weiter sagt und weiss. als ich sei Atheist, der sagt und weiss soviel von mir als wie Nichts. Die Frage, ob ein Gott ist oder nicht ist, der Gegensatz von Theismus und Atheismus, gehört dem achtzehnten und siebzehnten, aber nicht mehr dem neunzehnten Jahrhundert an. Ich negire Gott. Das heisst bei mir: ich negire die Negation des Menschen. ich setze an die Stelle der illusorischen, phantastischen, himmlischen Position des Menschen, welche im wirklichen Leben nothwendig zur Negation des Menschen wird, die sinnliche, wirkliche, folglich nothwendig auch politische und sociale Position des Menschen. Die Frage nach dem Sein oder Nichtsein Gottes ist eben bei mir nur die Frage nach dem Sein oder Nichtsein des Menschen.

Inhalt.

Seite

Vorwort des Herausgebers V

I. Recensionen und kritische Abhandlungen.

Hegels Geschichte der Philosophie 1
Kritik des Antihegel 17
Jacobi und die Philosophie seiner Zeit. Von J. Kuhn . . . 80
Zwei Schriften über Descartes 89
Geschichte der neueren Philosophie. Von Dr. Joh. Ed. Erdmann 96
Die Idee der Freiheit. Von K. Bayer 111
Ueber den Begriff des sittlichen Geistes. Von Dr. Karl Bayer 121
Kritik des Idealismus. Von F. Dorguth 131
Christian Kapp und seine litterarischen Leistungen 145
Zur Kritik der Hegelschen Philosophie 158

II. Zur Reform der Philosophie.

Ueber den Anfang der Philosophie 205
Nothwendigkeit einer Reform der Philosophie 215
Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie 222
Grundsätze der Philosophie der Zukunft 245
Kritische Bemerkungen zu den Grundsätzen der Philosophie . 320
Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist . 326

III. Die Entwicklung des Autors betreffend.

Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen Entwicklungsganges 358
Brief an C. Riedel 392
Aus dem Vorwort zur ersten Gesammtausgabe 403

Date Due

CAT. NO. 23 233 PRINTED IN U.S.A.

TRENT UNIVERSITY
0 1164 0050720 2

B2970 .A2 1960 Bd.2
Feuerbach, Ludwig Andreas
Sämtliche Werke

DATE | ISSUED TO
68326

68326